

RAZPRAVE FF

Ksenija Vidmar Horvat

Kozmopolitski patriotizem: historično-sociološki in etični vidiki neke paradigme



Univerza v Ljubljani
FILOZOFSKA
FAKULTETA

Kozmopolitski patriotizem: historično-sociološki in etični vidiki neke paradigme

Zbirka: Razprave FF (e-ISSN 2712-3820)

Avtorica: Ksenija Vidmar Horvat

Recenzenta: Bojan Baskar, Rudi Rizman

Lektorica: Tina Škrajnar Petrovič

Tehnično urejanje in prelom: Jure Preglau

Založila: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Izdal: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete

Za založbo: Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete

Oblikovna zasnova zbirke: Lavoslava Benčič

Ljubljana, 2021

Prva e-izdaja

Publikacija je brezplačna.

Publikacijo je sofinancirala Javna agencija za knjigo Republike Slovenije.



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca. (izjeme so fotografije) / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>

DOI: 10.4312/9789610604877

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v

Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID 67206659

ISBN 978-961-06-0487-7 (PDF)

Kazalo vsebine

Zahvala	11
1 Uvod: Kozmopolitstvo, patriotizem in izzivi transnacionalizacije sveta	15
1.1 Kozmopolitski patriotizem	19
1.1.1 Kulturna razlika	20
1.1.2 Patriotično čustvo	21
1.2 Postkolonialni pogled	24
1.3 Teritorij, prihodi, ostajanje	25
1.4 K branju	31
2 Teorije kozmopolitstva: pregled in pomisleki	35
2.1 Filozofsko-politološki pogledi na kozmopolitstvo	35
2.1.1 <i>Cosmopolis</i> in kozmopolitika	37
2.2 Sociološke teorije kozmopolitstva	40
2.2.1 Humanistični ideal in umeščena družbena kategorija	42
2.2.2 Blaga kritika umeščenega kozmopolitstva	44
2.2.3 Kozmopolitstvo in nacionalizem	45
2.3 Antropološki kozmopolitski vsakdan	46
2.4 Kozmopolitsko vsakdanje državljanstvo	48
2.5 Sklep	51
3 Novo državljanstvo: izziv politiki identitete in pripadanja	53
3.1 Državljanstvo	53
3.2 Članstvo	57
3.3 Pripadanje	58
3.3.1 Rasni prehod [passing]	63
3.4 Kriza konceptov, družbena kriza	66
3.5 Postnacionalno pripadanje	69
3.6 Primer evropskega državljanstva	72
3.7 Evropska javnost – evropski Godot	75
3.8 Teritorij, oblast, pravice – k retrogradni zgodovini	78
3.9 Postnacionalno državljanstvo	85
3.9.1 Globalno mesto	85

3.10	Uporniško državljanstvo	87
3.10.1	Med uporniškim in ustavnim državljanstvom	89
3.11	Sklep.	91
4	Tujci, imigranti, drugi: k drugačni državljanski vzgoji	93
4.1	Tujec in tujstvo	95
4.2	Tujec v nas	97
4.3	Kozmopolitska dilema.	100
4.4	Kozmopolitstvo vs. patriotizem	103
4.4.1	Kozmopolitska vrlina	105
4.4.2	Proti patriotizmu.	106
4.4.3	Ustavni patriotizem	108
4.4.4	Kratka genealogija.	114
4.5	Sklep.	115
5	Kozmofeminizem	117
5.1	Državljan brez državljanstva	117
5.2	Iznajdba človekovih pravic	119
5.3	Teorija pravičnosti	123
5.3.1	Kritična pripomba I	126
5.3.2	Kritična pripomba II.	128
5.3.3	Moralna razumevanja.	129
5.3.4	Pomen feministične moralne filozofije	131
5.4	Kozmofeministična pobuda	132
5.4.1	Kritična pripomba III	136
5.5	Postnacionalni univerzalizem	138
5.6	Sklep.	140
6	Postnacionalna solidarnost	143
6.1	Kriza lojalnosti kot kriza solidarnosti	143
6.2	Postnacionalna solidarnost.	147
6.3	Postsocialistični državljan: primer Slovenije	149
6.4	Trije primeri postnacionalne solidarnosti	151
6.4.1	Luka Koper	151
6.5	Spomin na skupno pravičnost	154

6.5.1	Trenirkarji	155
6.6	Postkomunistična nostalgija	156
6.6.1	Pussy Riots.	158
6.7	Rememoriziranje jugoslovanskega kozmopolitstva	160
6.8	Postsocialistični patriotizem	162
6.9	Spominska politika prostora	164
6.10	Kozmopolitski dom.	166
6.11	Kozmopolitska solidarnost in diferencialna pravičnost	168
6.12	Sklep.	170
7	Sklep: Na pragu kozmopolitskega doma	173
7.1	Državljangsko dejstvo globalizacije	174
7.2	Pravice drugih	176
	Povzetek	179
	Abstract	181
	Literatura	183
	Stvarno kazalo	197
	Imensko kazalo	201

Prihod. Ko in kadar je »begunec« izključen iz države ali na kakšen drug način nasilno razlaščen, običajno ni kraja, kamor bi lahko šel, celo takrat, ko – najsi bo to samo prehodno – nekam pride. Lahko da se znajde v mejah določene države, toda ne kot državljan: torej bi lahko rekli, da je sprejet pod pogojem, da ne pripada nizu pravnih obvez in zahtev, ki vodijo v državljanstvo; če pa že, pa povsem drugače in selektivno. Zdi se, da prečka mejo in pride v drugo državo, toda tam ne vemo več, ali državo, v katero pride, določata njena pravna in vojaška oblast in vnaprej postavljeni načini nacionalnega pripadanja, uokvirjeni z državljanstvom; ali pa določen niz dispozicij, ki označujejo način ne-pripadanja kot takega.

Judith Butler, Gayatry C. Spivak, *Who Sings the Nation State?* (2011, 6–7)

moji domovini

Zahvala

S teorijo kozmopolitstva sem se študijsko prvič srečala ob napovedi evropskega leta medkulturnega dialoga. Leta 2007 sem v Mestnem muzeju Ljubljana organizirala mednarodni simpozij, katerega osrednja tema je bila prihodnost medkulturnega dialoga v Evropi. Razočarana nad projektom, kot in kakor ga je zastavila Evropska komisija, sem takoj po simpoziju začela intenzivno brati druge teorije, s katerimi bi bilo mogoče bolj kritično nasloviti vprašanje prihodnosti globalnega in transnacionalnega, pa tudi nacionalnega sobivanja različnih. Največji vpliv na izbiro literature so imeli moji pogovori z Gerardom Delantyjem in Kevinom Robinsom, ki so sledili simpoziju: prek Gerarda sem se navdušila za vprašanje kozmopolitskega spomina, pri Kevinu pa sem cenila njegovo zdravo distanco do zahodnjaških teoretskih utopij, ki jih je korigiral s svojo turško izkušnjo. Ob razočaranju nad projekti nove medkulturne družbene pogodbe Evropske unije, ki so se vrstili po letu 2008, sta torej Gerard Delanty in Kevin Robins najbolj zaslužna za to, da sem se kozmopolitstva lotila bolj temeljito; bolj entuziastično; pa tudi bolj previdno, kot bi se ga nemara, če bi teorijo srečala mimo teh akademskih in prijateljskih intervencij. Hvala obema.

Drugi vir pa je bila Seyla Benhabib – ne osebno, pač pa njena dela. Že leto po konferenci sem založbi Krtina in tedanjemu uredniku Igorju Pribcu priporočila prevod njenega dela *The Rights of Others*. Urednik je predlog podprl; podrobno ponovno branje, ki je sledilo, me je pripravilo za kritično branje vseh naslednjih kozmopolitskih teoretskih del, ki so se znašla na mojem seznamu. Hvala založbi in uredniku.

Seznami besedil so se daljšali in med nabiranjem gradiva se je že sproščalo nekaj kozmopolitskih prebliskov in kritik, ki sem jih začela formulirati v bolj zaokrožene znanstvene intervencije. Veliko sem se naučila tudi od Nire Yuval-Davis in njene kritike multikulturalizma. Za misli in podporo pri mojem razmišljanju sem neizmerno hvaležna Doris Wastl-Walter, ki sem jo srečala nekega dne na avtobusu, ki naju je peljal na isto konferenco, namenjeno raziskovanju »meja«. Od tistega srečanja gledam na človeški svet, in meje dobrega in zla, precej bolj kozmopolitsko, kar koli si že pod tem pojmom predstavljamo: zame se je preoblikovalo v vodilo dobrega in plemenitega, oboje pa pooseblja Doris.

Posamezni deli, ki so vključeni v poglavja te knjige, so bili bodisi v obliki objav bodisi v obliki znanstvenih referatov že deležni kritične ocene in refleksije. Deli petega poglavja so bili objavljeni v člankih: »Marshall in kozmofeminizem: razmislek k sodobni teoriji državljanstva«, *Časopis za kritiko znanosti*, 2011, 39/246;

in: »A Wondering paradigm, or Is Cosmofeminism Good For Women«, *Querelles*, 2012/1. Deli šestega poglavja so vzeti iz članka »From metics to the erased, or how to ground cosmopolitanism: a post-socialist perspective on current theories of cosmopolitanism«, *Revija za sociologiju*, 2011, 41/1. Deli tretjega in četrtega poglavja so bili objavljeni kot poglavja v zbornikih in knjigah: »Re-membering spaces: memory, the Roma and European discourse on cultural heritage, v: Ünsal, Deniz. *Cultural policy and management yearbook 2011*, (Cultural Studies, 9). Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, 2012; (s Tjašo Učakar) »Migrant workers in Post-Yugoslav Slovenia: between memory, solidarity and denial«, v: Nuber, Jörn (ur.), Welebil, Angelika (ur.). *Im Prisma: Gast:arbeit : geben - bleiben - zurückkehren : position zur Arbeitsmigration im Raum Ex-Jugoslawien*. Wien: Edition Art Science, 2012; »Citizenship for a post-national era: a cosmopolitan challenge, v: *Citizen(ship) in a global age: citizenship education for the multicultural and globalized world*. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana 2011; »Novo državljanstvo, patriotizem in kozmopolitstvo, v: Toplak, Cirila (ur.), Vodovnik, Žiga (ur.), Durnik, Mitja. *Nov(o) državljan(stvo)*, (Zbirka Sodobna družba). Ljubljana: Sophia, 2011; in »Kozmopolitstvo, patriotizem in drugi: rekonstruiranje okvirov pripadanja, v: Simoniti, Jurij (ur.), Benhabib, Seyla. *Pravice drugih: tujci, rezidenti in državljani*, (Knjižna zbirka Temeljna dela). Ljubljana: Krtina, 2010. S prispevki sem sodelovala na konferencah: »Patriotic cosmopolitanism?: rethinking cosmopolitanism from a Western Balkan's perspective«, *Cosmopolitanism in a wider context: conceptualizing past and present*, Stockholm, 24–26 novembra 2011; »European public sphere in a postnational era: some critical thoughts on Habermas«, *Small nations and the European public sphere: transcultural research on the formation of European public*, Ljubljana, 11–12 marca 2011; »Border as a memory project: reconstruction of space and identity after the collapse of the iron curtain«, *Visual cognition, space, memory: the sense of place between experience and culture: interdisciplinary workshop*, Università degli studi di Bologna, Dipartimento di discipline della comunicazione, Scuola superiore di studi umanistici, Aula Rossa, 29. junija 2011. Hvala občinstvu ter anonimnim recenzentom pri revijah in programskih odborih konferenc, ki so me gnali, da sem zbistrila nekatere argumente.

Hvala vsem, ki so mi v zadnjih letih stali ob strani v intelektualnem, kolegialnem in prijateljskem duhu – in mi pomagali prebroditi krizo soočenja z »malimi svetovi« domovine: zaradi njih je moja domovina danes, dnevni politiki in institucionalnemu življenju navkljub, videti večja in bolj svetla, kot je bila na začetku pisanja te knjige. Hvala Damjanu, Tjaši, Ani, prof. Avgustu Lešniku, prof. Rudiju Rizmanu in vsem študentom in študentkam, s katerimi smo leta 2012 začeli »delati prihodnost«.

Hvala Borutu Krajncu: za inspirativne pogovore in srečanja za inspiracijo.

Hvala mojim fantom: ki me učijo gledati na svet skozi etiko ravnanj, besed in misli do drugega, ki jo moram zase – zaradi njih in z njimi – vzgajati vsak dan. Pri sebi doma.

Bašelj/Ljubljana/AirFrance
oktober–november 2012

Ksenija H. Vidmar

1 **Uvod: Kozmopolitstvo, patriotizem in izzivi transnacionalizacije sveta**

24. oktobra 2010 so v Piranu, tako kot drugod po Sloveniji, potekale volitve za župana. Vendar so bile v nasprotju z drugimi volitvami po Sloveniji piranske volitve tega leta nekaj posebnega. Med kandidati se je pojavil priljubljeni lokalni zdravnik afriškega porekla Peter Bossman. Ko je Bossman, novinec v nacionalnem političnem življenju, sicer bolj znan kot vodja društva Drevo življenja, ki skrbi za pomoč zasvojenecem od nedovoljenih drog, marca 2010 napovedal, da vstopa v boj za župana občine in da se namerava pri tem »boriti kot lev«,¹ je vest nemudoma pritegnila pozornost lokalne in širše javnosti. Bi lahko »bela« Slovenija dobila prvega temnopoltega župana?² Da je kandidat za župansko mesto rojen v Gani in se je v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja leta priselil v Slovenijo, kjer si je ustvaril novo življenje, je v lokalno in nacionalno politično življenje vneslo nemir, na katerega javnost ni bila pripravljena. Tako center kot periferija (ki je bila tokrat postavljena v prestolnico) sta dogajanje z mešanico muzanja in podpore lahko le opazovala – ne da bi vedela, kaj natančno pomeni in kam v obstoječo politično areno predvolilnih spopadov za pozornost volivcev vstaviti moža, ki se ga je takoj prijelo ime »piranski Obama«.

Ko je Bossman res postal župan, je iz muzanja nastala senzacija. Novica je nemudoma prestopila meje domačega političnega dogajanja in zaobšla svet. Da je bil v Piranu izvoljen prvi temnopolti župan, je bil dovolj odmeven dogodek, da je pritegnil pozornost zahodnih medijskih gigantov *BBC*, *CBS* (kjer so po poročanju *Dela* poudarili, da je velika večina Slovencev belcev in da ima nekaj priseljencev ter le peščico temnopoltih), *Guardian*, *The Independent*, *Washington Post* in *Daily Telegraph*. O piranskih županskih volitvah so poročali afriški *Ghana Web*, *Radio Moskva* ter švedski, nizozemski, nemški, britanski ter japonski radio, bolgarska televizija in »celo novinarji iz Argentine«. O »piranskem Obami« so se razpisale avstrijska tiskovna agencija *APA*, hrvaška *Hina* in francoska *AFP*. Skupni poudarek je bil, da je to prvi temnopolti župan na območju nekdanje Jugoslavije in v nekdanjem »Vzhodnem bloku« (sic!); italijanski *Il Piccolo* je poudaril, da gre za prvega temnopoltega župana v Srednji Evropi.

Domača javnost je bila zbujena. Po času negativne publicitete, ki si jo je v evropskem in svetovnem medijskem prostoru Slovenija nekaj let prej prislužila s škandalom v Ambrusu, se je zdelo, da za mlado slovensko državo prihaja doba drugačne,

1 http://podpalmo.si/Novice/vse/Dr_Peter_Bossman_Kandidiral_bom_za_zupana_Boril_se_bom_kot_lev__VIDEO_#ixzz1AYgUwU3Y.

2 »Beli ali temnopolti? V vsakem primeru zdravnik,« se je glasila novica ob drugem krogu volitev, objavljena na spletni strani Siol; http://www.siol.net/slovenija/lokalne_novice/obala/2010/10/beli_ali_temnopolti_v_vsakem_primeru_zdravnik.aspx.

pozitivne javne podobe. Vzpon politične zvezde, na katere intervju so čakale številne medijske hiše, je postalo napajališče za razcvet nacionalnega ponosa. Župan Bossman je velika promocija Slovenije, je napovedal lokalni radio. Komentatorica na spletni strani časopisa *Dnevnik* je izrazila upanje, da morda »tudi to kaže, da se stanje duha v Sloveniji spreminja«. Oblikovalec Bossmanove predvolilne kampanje je portoroško turistično gospodarstvo pozval, da bi moralo »nemudoma izkoristiti ogromen potencial, ki ga ima nova piranska medijska zvezda«. Bossmanova vodja za odnose z javnostmi, ki je domače novinarje obveščala o svetovni publiciteti, ki jo doživljata Piran in njegov župan, je svoje opažanje sklenila z besedami: »Če drugega ne: svet je slišal, da v Sloveniji multikulturalnost deluje povsem drugače kot na primer za Nemčijo ugotavlja Angela Merkel.«

Zdelo se je torej, da mlada slovenska družba in majhna obmorska občina, medtem ko kujeta promocijski, turistični in simbolni načrt za dokapitalizacijo ubožane javne podobe države, držita tudi ogledalo Evropi – in njenim elitam sporočata, da se je ljudstvo v teh krajih odločilo drugače. Cameron, Sarkozy, Merkel, ki so v času piranskih volitev začeli mašo zadušnico za evropski multikulturalizem, so se očitno zmotili – in to prav tam, na periferiji, kjer se je zdelo, da so etnično homogene in kulturno razseljene in razdeljene balkanske enklave spomin na multikulturalnost zapečatile že zdavnaj pred preostalo Evropo. Podobi Slovenije, ki se prebujata v multikulturalnost, je svečo upanja nazadnje prižgal še župan Bossman. V intervjuju za *CNN* je svetovno javnost obvestil:

Mislím, da je Slovenija pokazala res visoko stopnjo demokracije. V slovenski politiki sem že od leta 1994, saj so me že tedaj izvolili na določen položaj. In mislim, da me ljudje ne gledajo kot temnopoltega moškega. Vidijo me kot dobrega človeka, zdravnika. Rasno vprašanje tu ni igralo vloge. Ljudje me imajo za sebi enakega, Slovenca, in tu se počutim sproščeno.³

Potem pa je, nepričakovano in z nič manjšo mero javnega presenečenja, prišel trenutek antiklimaksa. »Toliko smo dali za tisti košček zemlje, zdaj pa imaš črnega župana. Moj bog, kje je tu narodna zavest?« je v intervjuju za *Primorske novice* čar publicitete razblinil Boris Pahor, ugledni pisatelj in borec za pravice slovenske manjšine v Italiji. Mita o strpni in za multikulturalnost dovzetni Sloveniji je bilo hipoma konec.

Prvi kritični odziv je podala Liberalna akademija:

V zadnjem intervjuju v *Primorskih novicah* je častitljivi pisatelj Boris Pahor med drugim podal nekaj stališč, ki so zelo neprimerna in terjajo javen odgovor. Ne moremo mu odrekati pravice do lastnega pogleda na

3 <http://www.delo.si/clanek/126728>.

zgodovinski razvoj države in na njeno prihodnost. Ne odrekamo mu tudi pravice do izbire, katere politične sile bo podprl ob praznovanju 20. obletnice plebiscita in samostojnosti Slovenije, četudi menimo, da se moti. A ne moremo mimo Pahorjeve podpore nacionalizmu, ki je v nasprotju z nekaterimi univerzalnimi sporočili njegovih literarnih del. Najgloblje pa obžalujemo njegove izjave, ki vsebuje prepoznavne elemente rasizma. Menimo, da škodijo Pahorjevi javni podobi, če že ne izničujejo povsem pomena njegovega zastopanja tržaških Slovencev in pomena njegove antifašistične drže.

Izzvan z javno kritiko je pisatelj nato pojasnil:

Nič nimam proti županu, ki je prišel iz Afrike, ki se je vživel v naše okolje in ki ga ljudje spoštujejo. Minus pa je, da mi nimamo takega kandidata (*Dnevnik*, 29. decembra 2010, 2).

Pahorjeva antisenzacija, ki je nadomestila in spodrinila senzacijo Bossman, se je znašla v precepu številnih interpretacij. Ene so želele izjavo sedemindesetletnika omiliti z njegovo starostjo, druge s konfliktom v razumevanju nacionalnega pripadanja med centrom in periferijo. Tržaška zgodovinarica, na primer, je v bran Pahorju spomnila, da je:

Pahor v preteklosti večkrat opozarjal na neprimeren odnos Evrope do Afrike, ki še vedno spominja na kolonializem, zato je jasno, da županove afriške korenine v Pahorjevem pripovedovanju ne igrajo vloge (ibid.).

Po navajanju *Dnevnika* je zgodovinarica opozorila na »razliko med pogledoma na slovensko narodno zavest s stališča zamejskih Slovencev in centralne Slovenije«. »Z obrobja je narod videti ranljiv in jasno je, da se zdi komu v Ljubljani to vprašanje nekonsistentno,« je za nacionalni časopis iz (nekoč) kozmopolitskega Trsta svojo izjavo podala zgodovinarica.

Italija, soseda Slovenije, je imela za sabo podobno zgodbo. Leta 1996 se je k nacionalnemu tekmovanju za miss Italije prijavila Denny Andreina Méndez de la Rosa.⁴ Dominikanka, ki je v Italijo z mamo prišlo kot majhno dekle, je zmagala. Zmaga je hipoma sprožila plaz rasnih pomislekov. Je temnopolta lepotica z italijanskim potnim listom lahko miss Italije, to je miss bele Italije? Dva člana komisije sta bila zaradi nasprotovanja kandidaturi lepotice, ki naj zaradi barve kože ne bi smela zastopati Italije, izločena, svoj glas so privzdignili kritiki domnevno preohlapne italijanske imigracijske zakonodaje.

4 <http://www.dennymendez.it/>; dostop 12. oktobra 2012.

»Rasna« dilema je bila tu še nekoliko bolj zapletena kot pri Bossmanu. V primeru piranskih volitev se je sprožil nacionalni teritorialni kompleks ogroženosti; za italijansko nacionalno samozamišljanje je črna rasa zgodovinsko travmatično srečanje z identiteto, ki so jo pridobili od zunaj – od Amerike, ki se je v 19. stoletju z navalom imigracij otepala težke naloge rasnega klasificiranja prihajajočih subjektov in italijanske prišleke, tako kot irske, sprva opredelila za temnopolte (Bonnet, 1997, 176). Pa vendar: so nacionalno državljanstvo, pripadanje in reprezentacija še prosti rasnih označevalcev, kot je do sedaj menila Evropa, ki se je razglašala za (belo) normo?

Kolonialne preteklosti so postale dnevna preganjavica Evrope. Rasni (in rasializirani) subjekt postaja viden v svoji drugosti, medtem ko dokazuje (nacionalno) istost: nacionalna identiteta in potni list sta si skočila v lase in naj si Evropa še tako prizadeva zmešnjavo, ki je nastala po medsebojnem lasanju dveh evropskih zgodovin, potlačene kolonialne in prebujene postkolonialne, zglediti z lepotnimi pripravki deklaracij o strpnem in medkulturnem sobivanju, priokusi neobvladljivega lonca, ki vre in dviguje pokrovko evropske identitete gotovosti, meglijo ozračje.

Klima je spolzka, zdrsljiva, zadušna, in to vsepovsod in ob vsaki najmanjši iskri, ki jo zanetijo branilci nacionalnih identitet. Kot na primer spomladi leta 2012, ko so si lepoticice, potomke afriških priseljencev v Franciji, omislile svoje nacionalno lepотно tekmovanje. Miss črne Francije? Je to oksimoron, provokacija ali črnski rasizem, usmerjen proti belcem? Po besedah organizatorjev je tekmovanje replika razstavljanja in predstavljanja ženske lepote, le da je ta tokrat »črna«; hkrati pa je priložnost za črnske ženske modele, da dobijo delo. Na shodu protestnikov gibanja Nova Francija je bilo slišati drugače; da gre za napad etnične manjšine na večino, ki zase zahteva posebne pravice in obravnavo: s tem dejanjem se zoperstavlja temelji republikanski dediščini Francije, ki temelji na enakosti in ne dovoli razprave o etnični (ali kateri koli drugi) različnosti.⁵ A vseeno zahtevajo, da se vpelje tudi tekmovanje Miss bele Francije.

Tudi v Veliki Britaniji, prvem evropskem laboratoriju multikulturalnosti po ameriškem zgledu, se širi podobno stališče: manjšine, posebej rasno zaznamovane generacije priseljencev iz nekdanih britanskih kolonij, ogrožajo večino, ki jim je v preteklosti z multikulturalistično formulo državljanstva radodarno podelila vstopnico v belo (z)družbo. Britanski premier Cameron je v svojem nagovoru, potem ko so ga k razmisleku pritegnili Angela Merkel in upori na severu Londona, svoje bele sodržavljane opomnil, da so bili preveč strpni v spoštovanju strpnosti. V nasprotju s francoskim odzivom desnice, ki je kot protiutež ponudila belo žensko telo, je Cameron apeliral na moške državljanje. V nagovoru udeležencem varnostne konference v Münchnu je

5 http://www.upi.com/Top_News/World-News/2012/04/29/Whites-picket-Miss-Black-France-pageant/UPI-24801335725922/; dostop 10. oktobra 2012.

omenjal nujnost možatega odziva, multikulturalizem pa tako implicitno povezal s požensčenim sentimentalnim pogledom na svet, ki Evropi ni prinesel nič dobrega.

In še bi lahko naštevali. Toda že teh nekaj primerov zadostuje, da povzamemo ključne ugotovitve: da v Evropi, bodisi na transnacionalnem bodisi na lokalnem nivoju bodisi med obema, ni več jasnega družbenega in političnega stika med državljanstvom in pripadanjem: etničnosti so prestopile zunanje obrise modernega modela državljanstva, utemeljenega na kulturno homogenem liku belega moškega srednjega razreda; rasne kategorije so pomešale niti zgodovinske pripovedi o beli identiteti Evrope; migracije so v tek pognale stabilnosti teritorijev in tam, kjer so nekoč koreninile jasne predstave elit o simbolnih mejah naroda in skupnosti, nase-lile ljudi novih domovin in drugačnih domovanj.

Temeljna poteza našega časa, ko gre za vprašanja nacionalne identitete in nacije, je stanje neopredeljenosti, odprtosti in fluidnosti, povzročajo pa jo procesi globalizacije, multikulturalizacije in transnacionalizacije modernih (zahodnih) družb. Moderne konceptualizacije državljanstva so naletele na oviro, ki jo bo treba vgraditi v nov premislek o nacionalni identiteti in kulturi. Ne, ker bi tako od nas zahtevala teorija, pač pa zato, ker to zahteva družbena stvarnost. Obvladovanje konfliktov s staro orodjarno konceptov lahko miri družbene odnose, ki nastajajo pred našimi očmi, ne more pa jih reševati.

To pa še ne pomeni, da moramo zavreči zgodovino, če želimo obvladovati prihodnost. V tej študiji se vrnemo nazaj k evropski razsvetljenski filozofski dediščini kozmopolitstva, da bi pogledali, ali je z njo mogoče prestopiti oviro postrazsvetljenske Evrope. Je s teorijo kozmopolitstva koncept državljanstva mogoče razgraditi v novo zgodovinsko formulo pripadanja? Še več, ključno za naše razmišljanje bo vprašanje, ali kozmopolitstvo, torej držo, ki se ji pripisuje značaj individualistične (včasih tudi modne) izbire posameznika, lahko združimo s patriotizmom, ki se mu pripenja oznaka kolektivnega čustva? Je kozmopolitstvo lahko patriotično in patriotizem kozmopolitski? Kaj prinaša takšna združba izključujočih se konceptov za sodobnega posameznika, posameznico; je lahko produktivna za razmišljanje o novi etiki sobivanja in državljanski pobudi za pravičnost? Je kozmopolitski patriotizem lahko pravičnejši od nacionalističnega? Ali pa je vse, kar je povezano s patriotizmom, že nujno slabo, nazadnjaško, proti-revolucionarno in proti-demokratično?

1.1 Kozmopolitski patriotizem

Temeljna referenca moje študije je spis Anthonyja K. Appiaha »Kozmopolitski patrioti« (1997). Referenca postkolonialnega avtorja ni vsebinsko naključna, ampak

je teoretsko namerna. Namero bom pojasnila v nadaljevanju. Najprej pa pogledjmo dva ključna obrisa, ki ju Appiah začrta okoli kozmopolitskega patriota. Appiahov dvojec kozmopolit-patriot se namreč loči od navadnega kozmopolita in klasičnega patriota v pojmovanju dveh kategorij, ki sta konstitutivni za kozmopolitski diskurz nasploh: v pojmovanju kulturne razlike in patriotičnega čustva.

1.1.1 Kulturna razlika

Kulturna razlika (in iz nje izpeljani ideološko-politični derivat raznolikosti) ima v družbeni teoriji dvomljiv ugled. Po eni strani se jo slavi kot liberalistični sine qua non postmodernega, postnacionalnega in multikulturnega sožitja. Zagovor tega pravi, da lahko le s spoznanjem, da smo različni ter da je različnost tranzgodosvinsko dejstvo človeške družbe, ustvarjamo družbene vezi, ki bodo temeljile na avtonomnem, spoštljivem in dostojanstvenem upoštevanju drugega. Po drugi strani kritiki svarijo pred ideološkim iluzionizmom, ki ga prinaša koncept kulturne raznolikosti. »Univerzalistično sporočilo kulturne multiplicitete,« je v svoji kritiki oster Immanuel Wallerstein, »lahko služi kot opravičilo za poučevanje različnih skupin o njihovih ‚ločenih‘ kulturah, da bi jih lahko pripravili za različne vloge v enotni ekonomiji« (Wallerstein, 1990, 45).

Kako na dilemo gleda Appiah? Najprej se vpraša, kaj bi pomenilo biti kozmopolitski patriot, in takoj pristavi vprašanje, ali ne gre nemara za parazitsko držo. Ugovor, ki ga ponavadi navajajo nasprotniki kozmopolitov, je, da smo brez korenin, k čemer pristavljajo: kako bi bil videti svet raznolikosti, ki ga zagovarjamo, če bi bili vsi kozmopoliti?

Appiah svojim imaginarnim kritikom ponudi odgovor, ki je, kot pravi sam, »povsem jasen«:

Kozmopolitski patriot dopušča možnost obstoja sveta, kjer je vsakdo ukoreninjen kozmopolit, torej ima vezi s svojim domom, ki je poln kulturnih posebnosti, toda obenem uživa tudi ob tem, da obstajajo drugi kraji, ki so domovi drugim, drugačnim ljudem. Kozmopolit si tudi predstavlja, da ni nujno, da bo v takšnem svetu vsakdo najbolj zadovoljen, če bo ostal v svoji rojstni patrii, tako da kroženje ljudi med različnimi kraji ne bo pomenilo samo kulturnega turizma (v čemer kozmopoliti priznavajo, da uživajo), temveč tudi migriranje, nomadizem, diasporo (Appiah, 1997, 618).

Res je torej, da kozmopolit uživa ob regionalnih zaznamovanostih krajev; raznolikost, ki se manifestira teritorialno, je sploh predpogoj kozmopolitskega globalnega potovanja. Toda obenem se kozmopolitski patriot od klasičnega kozmopolita loči

po tem, da se zaveda, da je tudi sam subjekt korenin (in s koreninami), da je njegova kozmopolitska drža »obremenjena« z njegovimi predhodniki in s kulturno dediščino. Torej bi bilo napak, Appiah povzema svoj prvi sklep, da bi kozmopolitstvo pomešali s humanizmom: kozmopolitstvo ni samo priznanje, da vsakdo šteje, pač pa, da obstajajo različne lokalne človeške oblike bivanja in obstoja (Appiah, 1997, 621).

Pripoznanje razlik ne vodi v kulturni relativizem: poudarek ni na pripoznanju kot takemu, pač pa je pripoznanje šele izhodišče za razvoj moralne države; kasneje bomo videli, kako daleč pred svojimi sodobniki kozmopolitstva je v tem pogledu Appiah. Kozmopolitski patriot lokaliziranost pripadanja poveže z odgovornostjo do kraja in prostora, ki mu pripada. Kako? Kozmopolitstvo ne pomeni odveze obveznosti, pač pa prenos moralnosti na transnacionalno, globalno perspektivo. Svet je amalgam gibljivih prostorov in statičnih krajev: po eni strani izhajamo iz kraja, ki je lokaliziran in kulturno usidran; po drugi strani vsakič, ko prestopimo mejo svojega domovanja, s seboj vzamemo tudi del tega domovanja in z njim pomešamo kulturno podobo kraja, v katerega vstopamo. Zgodovina človeštva ni nič drugega kot zgodovina hibridizacije, kjer je bila vsaka »lokalna oblika človeškega življenja rezultat dolgotrajnega in vztrajnega procesa kulturnega mešanja«; in nič drugače ni danes. Toda ob tem za kozmopolitskega patriota ni dovolj reči – kot to storijo liberalni filozofi – »vsi smo enaki« (»vsi različni, vsi enakopravni« bi bila posodobljena inačica liberalne maksime), saj s tem nemudoma odpremo pot legitimiranju ukvarjanja zgolj samih s sabo. Našim pravicam je lahko zadoščeno šele, ko je zadoščeno tudi pravicam drugih. To pomeni, da pripoznavamo kulturne razlike, smo zadovoljni, da je svet raznolik, toda v raznolikosti njegove celote in posamičnih delov uživamo lahko le, ko razlike upoštevajo splošne etične omejitve: raznolikost ne more postati obrambna strategija za kršenje človekovih pravic.

To je prva distinktivna lastnost, ki kozmopolitskega patriota loči od liberalnih pogledov multikulturalistov: kozmopolitski patriot razvija odnos odgovornosti (državljana, etične osebe, humanega posameznika) v lokalnem in lokaliziranem okolju, toda lokalno vselej presoja v relacijskem odnosu do sosesčine. Šele pogoji drugega in presoja njihovih učinkov na izpolnjevanje maksime o človekovem dostojanstvu kot temeljni in univerzalni pravici postavijo tisti primerjalni okvir, s pomočjo katerega je mogoče oceniti pogoje uresničitve mojega dostojanstva.

1.1.2 Patriotično čustvo

Druga distinktivnost izhaja iz patriotičnega čustva. Za Appiaha je pomembno, da patriotizem obravnavamo predvsem z vidika čustva (in ne ideologije), četudi

je povsem jasno, da je čustvo standardna oblika zlorabljanja s strani (nacionalne) ideologije. Ljubezen do domovine budi čustvo ponosa: ponosni smo na dosežke »naših« športnikov, znanstvenikov, veselimo se uspehov »naše« mladine, ponosni pa smo lahko tudi na bolj odmaknjene in manj konkretne simbole patrie: na zgodovinsko vztrajnost prednikov, da zgradijo in varujejo domovino, na pokončnost posameznikov, spominsko dediščino in dediščino spominov itn. Pravi patriot bo tudi prvi, ki bo občutil sram, kadar bo domovina zašla s poti ali izdala »načela«, pravi Appiah. Kozmopolitski patriot svoje domovine ne podpira brezpogojno: znak prave in pristne ljubezni je prav v tem, da jo lahko tudi zapusti, ji obrne hrbet, jo kritizira in opozarja, da izgublja njegovo zaupanje.

Izvor kozmopolitskega patriotičnega čustva je v razmejevanju med narodom in državo. Moderna paradigma patriotizem veže na narod, narod pa na državo. Kritika kozmopolitov pravi, da je nedopustno ljubezen vezati na nekaj tako arbitrarnega, kot je etnična pripadnost. V narod se rodimo, naše čustvo je torej že določeno in izbrano za nas. Še pomembneje je, da razumemo, da narod ni pred nacijo (torej nacionalno državo) in da sta razsvetljenski model in Herderjeva paradigma o prekrivanju naroda in nacije v moderni misli ustvarila napačno predstavo o tem, kaj je avtentično in kaj umetno. (Oba je treba razumeti v njunem zgodovinskem kontekstu: razsvetljenstvo je iz etničnega nereda želelo ustvariti državljanski red, kar je bilo v tistem političnem trenutku videti kot smiselna rešitev; Herderja je vodila nemška izkušnja.) Ta dediščina je vodila k utvari, da so narodi »naravni«, države pa umetne tvorbe. Res pa je prav obratno, pravi Appiah: če je kaj moralno arbitrarno, so to narodi. Ljudje živimo v političnem redu, ki nam postavlja kriterije sprejemljivega in napačnega: to, da smo državljani nekega skupnega reda, ni niti najmanj arbitrarno, je rezultat deliberacije, javne razprave in dogovora, ki ga za nas ščitijo politične institucije in zakoni. Države so intrinzično moralno pomembne. Narod je po drugi strani vpoklican poljubno in je predmet naše volje in želje. Je moralno pomemben, ker je pomemben za ljudi: »Kadar so narodi moralno pomembni, je to tako kot pri nogometni tekmi ali operi – so kot predmeti poželenja avtonomnih akterjev, katerih avtonomnost želje moramo prepoznati in upoštevati, četudi nam ta ni blizu« (Appiah, 1997...).

Patriotizem, ki ga invocira Appiah, je pred- in postnacionalen. Prednacionalen je v pomenu svoje zgodovinske reference. Aludira na republikansko tradicijo patriotizma, ki je, kot v svoji klasični študiji zatrjuje Maurizio Viroli, stoletja pred nacionalističnimi gibanji v 18. stoletju v ljudeh razvijala ljubezen do političnih institucij in način življenja, ki bi »ohranjal skupno svobodo ljudi« (Viroli, 1995, 1). Sovražniki republikanskega patriota so bili tiranija, despotizem in zatiranje, piše Viroli, ko

želi poudariti razliko med obema; sovražniki nacionalizma kulturno okuženje, heterogenost, rasna nečistost in družbena, politična ter intelektualna neenotnost. To seveda ne pomeni, da so bili republikanski patrioti »kulturno slepi« in da načrtov za svobodo vseh ljudi niso kovali v etnično in kulturno specifičnem okviru. Pomembna je prioriteta republike, ki je pomenila pot k zagotavljanju »svobodnega načina življenja«; za nacionaliste je bila republika drugotnega pomena, na prvem mestu je bilo vodilo kulturne enotnosti. Posledično sta se razvila tudi dva tipa patriotičnega čustva: dobrodelna in velikodušna ljubezen v primeru patriotizma ter brezpogojna lojalnost v primeru nacionalizma.

Seveda je v tem razlikovanju veliko zgodovinskega poenostavljanja. Viroli opozarja, da je bilo patriotično čustvo v zgodovini povezano z lojalnostjo monarhu in mobilizirano z namenom zatiranja, osvajanja in uničevanja; nacionalistično čustvo je po drugi strani pozivalo k emancipiranju in avtonomnosti. Tisto, kar po Viroliju loči oba sentimenta, ne glede na to, ali se znajdetta na strani zatiranih ali zatiralcev, je jezik svobode, ki se razvije na koncu obeh poti: patriotizem govori o skupnih svoboščinah, nacionalizem pa o enosti, enkratnosti in homogenosti. Govorica patriotizma invocira sočutje, spoštovanje, dobrodelnost, defenzivnost; retorika nacionalizma je oblastna, militantna in ofenzivna.

Viroli navaja definicijo Karla Deutscha:

Patriotizem pomeni napor in pripravljenost ščititi interese vseh ljudi, ki so rojeni in živijo v isti patrii, to je deželi, medtem ko nacionalizem promovira interese vseh, ki imajo skupni natio, torej ljudi skupnega izvora in vzgoje. Patriotizem naslavlja vse rezidente etnične skupine ne glede na njihovo etnično poreklo. Nacionalizem naslavlja vse člane neke etnične skupine, ne glede na njihovo deželo ali kraj bivanja (v: Viroli, 1995, 3–4).

Patriotizem je torej kritična civilizacijska paradigma svobode ljudi in človekovih svoboščin, ki temelji na rezidentstvu, nacionalizem skupnostna vez, ki izhaja iz izvora. Prva gradi na principu vključevanja, druga izključevanja. Za prvo je arbitrarnost (teritorialnega) pripadanja na začetku upoštevanja interesov vseh, za drugo je nevyprašljivost tistih, ki (etnično) pripadajo, izhodišče za arbitrarnost določanja, kaj sploh so ti »skupni interesi«.

Patriotizem Appiaha je tudi postnacionalen. Kozmopolitski patriotizem zanj pomeni »ljubezen do domovine, ki je utelešenje načel, kot sredstvo za realiziranje moralnih ciljev« (Appiah, 1997, 628). V tem je soroden pogledu novejših teorij patriotizma, ki si prizadevajo pojem osvoboditi negativnih konotacij nazadnjaštva, tribalizma in

iracionalnega. Je patriotizem svoboščin (Primoratz in Pavković, 2007, 2). Ta ljubezen vključuje moralno skrb za državo: pomeni skrb, da bodo »njeni politike, zakoni in institucije pravične in humane« (ibid., 3). Etična obveza liberalnemu patriotizmu postancionalnega tipa nalaga odgovornost, in daje legitimnost, za vstop v hegemoni spopad za definicijo politične kulture nacije. S tem se izogne abstraktnim intervencijam kozmopolitov, ki govorijo o globalni pravičnosti in etiki. Kot poudarja Jan-Werner Müller, ki govori o »ustavnem patriotizmu«, je ljubezen do domovine uperjena k demokratični ustavni politični skupnosti: takšen nagib omogoča »koherentno kombiniranje niza univerzalnih vrednot in načel z dodatkom partikularnosti« (cit. v Primoratz in Pavković, 2007, 7; glej tudi Müller, 2007). Ta dodatek, pristavljata Primoratz in Pavković, bo vselej prišel iz konkretne historične politične skupnosti.

1.2 Postkolonialni pogled

V čem je teoretska vrednost spisa Anthonyja Kwameja Appiaha? Appiah študiji služi kot izhodišče iz dveh razlogov. Prvič, k zamisli o kozmopolitskem patriotizmu je Appiah prišel po rodbinski poti; s tem je politično filozofsko držo implicitno povezal z osebno biografijo in konceptu dediščine odmeril določen konstitutivni moment v definiranju kozmopolitske države. Drugič, o kozmopolitstvu spregovori kot diasporičen subjekt, torej subjekt, ki živi izkušnjo izkoreninjenosti, medtem ko določa prostore svojega človeškega in političnega delovanja. Toda Appiah ni samo anonimni diasporični subjekt, nomad in tujec, je postkolonialni nomad s koreninami in spominom: postkolonialna izkušnja je tista, ki ga oddalji od drugih intelektualnih in političnih nomadov, ki so si kozmopolitstvo vzeli za festivalsko izkušnjo osvobojenosti in pozabe. Appiah se spominja in pomni lokalno, medtem ko govori univerzalno. Obe intelektualni lastnosti zaznamujeta njegov kozmopolitski projekt, in zaznamovanost je tako kritična kot izhajajoča iz izkušnje marginaliziranega.

Appiahov referenčni spis je v resnici v veliki meri zapuščina njegovega očeta. »Moj oče je bil ganski patriot,« piše Appiah, »kot vsak pravi afriški nacionalist je ljubil Afriko, ko je umrl, pa nama je s sestro zapustil notico z zapisom: ‚Ne pozabita, da sta državljana sveta.‘« (Appiah, 1997, 618). Nacionalistični pater je snoval kozmopolitsko Patrio, njegov sin je posmrtno sporočilo predelal v jedro lastne, živeče civilizacijske izkušnje. Ni pomembno, kje živimo, Appiah obnavlja očetove besede modrosti: moto našega bivanja mora biti, da svet zapustimo boljši, kot so nam ga predali predniki.

Iz zgodbe svojega očeta Appiah izpelje sklep, da kozmopolitstvo ne more delovati v izkoreninjeni formi, lahko je le ukoreninjen. S tem povzame pomembno noto:

kozmpolitstva ne smemo zamenjevati s humanizmom. Za kozmpolitstvo glavni princip delovanja ni, da »je vsakdo pomemben. Kozmpolit namreč tudi pozdravlja dejstvo, da obstajajo različni lokalni načini življenja; humanizem, nasprotno, se sklada z željo po globalni homogenosti« (Appiah, 1997, 621).

Kozmpolitiski patriot a priori ne zaničuje ne nacionalista ne patriota. Njuna čustva jemlje resno. Appiah se lahko solidarizira, ker razume čustvo svojega očeta. Do očeta očitno goji spoštovanje, ki ne razlikuje med očetom nacionalistom in očetom patriotom. Spoštovanje ni gola oblika sinovske ljubezni, ki ga narekujeta tradicija in/ali vzgoja: je zgodovinsko, geografsko in politično specifično spoštovanje, ki ga narekuje *afriška izkušnja*. Afriški nacionalizem je emancipatorno eksistencialen, je oblika preživetja skupnosti, ki so jo tlačile kolonialne in nato postkolonialne sile. Zato Appiah tudi razume pomen nacionalizma, ko gre za ljudsko občutenje in opolnomočenje; in pomen države, ko gre za institucionalno zatiranje in poniževanje. »Države so pomembne,« piše proti koncu svojega eseja: ne, ker bi bilo zanje mar ljudem, temveč, »ker naša življenja regulirajo s prisilo, ki bo vselej potrebovala moralno upravičevanje.« Enako je v številnih predelih postkolonialnega sveta, kjer »ljudje nimajo posebno pozitivnega odnosa do države«.

Ker je Appiah nomadski sin očeta z izkušnjo ljubezni do domovine, razume, da kozmpolit potrebuje zaveznitvo državljanstva. »Primer mojega očeta me, bolj kot kateri koli abstrakten argument, prepričuje o možnostih, ki jih nasprotniki kozmpolitstva zanikajo. Mi kozmpoliti smo *lahko* patrioti, ki ljubimo svojo domovino (ne samo države, kjer smo bili rojeni, temveč tudi tiste, v katerih smo odraščali in bili vzgojeni). Naša lojalnost človeštvu – tako obsežni in tako abstraktni enoti – nas ne oropa sposobnosti za skrb za ljudi, ki živijo bližje nas« (Appiah, 1997, 622). Kozmpolitiski patriot zase zahteva delovanje državljana, in to pomeni zavezanost univerzalnim etičnim normam in partikularnim, lokaliziranim spopadom za odgovorno humano držo: »pojem globalnega državljanstva ima lahko dejanski in praktični pomen« (Appiah, 1997, 624). Pravzaprav, sklene Appiah, »moramo prav zato, ker ljudje živijo najbolje v majhnih okoljih, braniti ne samo državo, pač pa tudi občino, mesto, ulico, podjetje, obrt, poklic in družino – kot skupnosti, ki so, kot krogi med mnogimi krogi, ožji od človeškega horizonta, najbolj primerna okolja za moralno skrb« (ibid.).

1.3 Teritorij, prihodi, ostajanje

Kritična drža patriota je, kot republikanski patriotizem, velikodušna. Velikodušna v pomenu, da apelira na tiste, ki čutijo »nekaj«, kadar zaigra himna, kot bi rekel Appiah, in ki v misli na domovino, naj bo še tako oddaljena, imaginarna ali

kruto blizu, čutijo zatočišče. Izkušnja imigrantov nas opozarja kako nevzdržen je posmeh občutenju, ki domovini pripisuje pomen. Domovina se v tujini vrača kot kraj spominov, vonjav, ljudi, občutenj. Bosanski pisatelj, prisilno izseljen na Finsko v času vojne v BIH, piše:

Kljub vsemu je Bosna mati, h kateri se narod želi vrniti z vseh koncev sveta, in dežela bo sprejela vsakega zavednega državljana ... Smo, kar smo, bosanski muslimani, in tega ne moremo in ne želimo spremeniti. In tukaj, kjer ni sonca, ki bi osušil zimo, še vedno čutim njegovo toplino na svojem obrazu, ko se v molitvi obračam proti Vzhodu. (v Huttunen, 2005, 189).

Dubravka Ugrešić pa:

Svoje rojake sem sem naučila razpoznavati šele v tujini. Moški, starejši moški so bili v resnici bolj opazni. Glavne železniške postaje in boljšaki so bili njihova kulturna zbirališča. V kratkih sukničih, najpogosteje usnjenih, z rokami globoko v žepih, so se pojavljali zmeraj v skupinah, po trije ali štirje skupaj, kot delfini. Tako so ponavadi stali, se prestopali, puhali v zrak tobačni dim, podili od sebe strah in se razhajali (Ugrešić, 2005, 24).

Domovina potuje s tabo, pravi Appiah. Svet je v resnici mogoče videti kot tramvajsko kompozicijo premičnih domov, ki ponujajo zatočišče smisla in kontinuitete bivanja tudi tam, kjer se krajine in ljudje menjajo, domovine spreminjajo, prostori pa usihajo. Kako in s kakšno intelektualno pravico lahko zamolčimo to izkušnjo? Naj se delam, kot da mi ni nič, ko novembra 2011 v Stockholmu vstopim v taksi in se, še preden končam drugi stavek, taksist obrne k meni in začne govoriti v srbohrvaškem jeziku? Točno tako, v srbohrvaškem, ne srbskem, ne hrvaškem, v jeziku, v katerem se mi v spominu vrača Jugoslavija, moja prva domovina, domovina mojega »rojstva, odraščanja in vzgoje«? In zamolčim prijeten val, ki obide moje misli ob dejstvu, da me je taksist »prepoznal« kot »našo«? Naj odmislim čustvo, ki me je kot mrzlica obsedlo tistega večera leta 1995 v Kaliforniji, ko je Peter Jennings, legendarni televizijski voditelj postaje ABC, ameriški javnosti, med katero sem bila tudi jaz, skozi dokumentarec *While America Watched: The Bosnian Tragedy* spregovoril o vojni v Bosni in Hercegovini – in je bila ta mrzlica povsem drugačna, bližja in bolj domača od mrzlice, ko jo občutim, ko spremljam televizijska poročila o zlorabah zapornikov v Abu Ghraibu leta 2004? Obakrat se prebudi moj človeški odpor, toda bolečina ob prvem je, kot da bi bila avtobiografska, družinska, moja: te ljudi poznam, prepoznavam, v tujini bolj kot doma, kot rojake, ki so bili nekoč del moje domovine.

Da bi dosegli univerzalnost solidarnosti in sočutja, ne potrebujemo zanikanja nacionalnega, domovinskega, lokalnega. Naša naloga je, pravi Viroli, kako te občutke,

ki so ukoreninjeni v vezeh jezika, kulture in zgodovine, prevesti v občutke do splošnih svoboščin. Da bi to »alkimijo strasti« (Viroli, 1995, 10) pretvorili v smiselno moralno držo, seveda potrebujemo razum in delo intelekta. Toda obenem moramo znati rokovati tudi s pripovedmi, podobami, vizijami in – dodala bi – spomini. Sočutje in solidarnost se ne udejanjata samo v vajah iz razuma; da bi lahko postala spontana etična vez, potrebujeta delo domišljije, fantazije, želje. Tako kot nas k nacionalnemu kolektivu veže nezavedno, ki v fikciji nacije posamezniku osmišlja bivanje, trpljenje in žrtvovanje, tako mora patriotično čustvo stremeti k temu, reče-no psihoanalitično, da gone smrti umirja z goni ljubezni: eros proti tanatosu.

Ali, rečeno še politološko, patriotizem pomeni proces kultiviranja državljske kreposti in ker ta temelji na univerzalnem moralnem delovanju, je kozmopolitski okvir njegov predpogoj. Toda »človek mora vstopiti v nevaren svet partikularnosti in se soočiti z nevarnostmi ekskluzivne in netolerantne ljubezni« (Viroli, 1995, 12).

Prostor postane ključen dejavnik patriotične vzgoje. Sodobna kritična kulturološka teorija pogoje bivanja v postkolonialnem svetu opredeljuje s konceptom hibridnosti. Hibridnost je izpeljanka prostorskih menjav in teritorialnih kulturnih kontaktov z neznanim in novim: s prišlekom. Zdi se, da smo priča radikalnemu zalomu v pojmovanju lokalnosti: »kolonialni projekt je lokaliziral subjekt, s tem da je zaznamoval teritorije in ljudstva v kontekstu vojaških ekspanzij in političnega centraliziranja ... S svojo imperialno organizacijo migrantskega dela in soldateske je kolonializem ljudi tudi razlokaliziral« (van der Veer, 1997, 91). Postkolonialni svet je temu procesu dodal novo dimenzijo dislociranja kulture: kot sugerira naslov knjige Homija Bhabhe, *The Location of Culture* (1994), je postalo raziskovalno vprašanje, kje je nastanjena kultura in kakšna je njena teritorialna zaznamovanost. Vez med ozemljem in kulturo je kontaminirana, razrahljana, problematizirana in – problematična.

Iz negotovosti in nelagodja, ki je porušilo modernistično verovanje v stabilnosti (identitet, prostorov, kultur), postkolonialna teorija izpelje novo paradigmo, ki k izkušnji migracije, razseljenosti, eksila in transnacionalnosti pristavi podobo postmodernega subjekta nomada-hibrida, čigar eksistencialni in identitetni modus vivendi meji na stanje nedoloč(e)nosti, fluidnosti, vmesnosti. Glavni nosilec te nove paradigme je tujec, migrant, ki vstopa na Zahod iz nezahodnega sveta. Njegovemu izkustvu dajejo intelektualni portret avtorji, kot so Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Anthony K. Appiah, Homi Bhabha, Julija Kristeva in (pogojno) Rosi Braidotti. Nomadologiji filozofski okvir dodajajo misleci Zahoda, Deleuze in Guattari, pa tudi Bauman, Beck in Giddens. Postkolonialna intelektualna elita, ki so jo na obrežjih zahodnega sveta odložile njegove kolonialne dediščine, identiteto

Zahoda opredeljuje z novo socialno izkušnjo in kulturno podobo. »Mesto ne-zahodnih kultur ni več onkraj Zahoda; tvorijo pomemben družbeni element zahodne kulturne scene, posebej še v metropolah, kot so London, Amsterdam, Pariz, New York in Los Angeles« (van der Veer, 1997, 92).

Intelektualna elitnost nomadologije proizvede teoretski problem, ki ostaja nerazrešen (Vidmar Horvat, 2006), pogosto pa ga, kot bom razpravljala kasneje, elite tudi slabo reflektirajo. Nomadstvo ni poenotena izkušnja subjekta, ki se ne bi menila za ovire razreda, spola, rase in druga porekla: prej nasprotno, vse omenjene družbene kategorije – kot kategorije družbenih odnosov – bodo določile, ali bo izkušnja osvobajajoča ali zatirajoča. bell hooks je svoje bele prijatelje intelektualce na dilemo opozorila že zdavnaj. Ko razmišljam o svojih popotnih zgodbah, piše, »moram biti sposobna govoriti o tem, kako je zapuščati Italijo po tem, ko sem imela predavanje o rasizmu in feminizmu na povabilo predstavnika v parlamentu, potem pa me beli uradniki zaslišujejo nekaj ur, ne da bi mi bili dolžni pojasniti, zakaj so vprašanja, ki jih zastavljajo meni, drugačna od vprašanj za belce v vrsti pred menoj« (hooks, v: Vidmar Horvat, 1998, 288).

Intelektualna elita prav tako pozablja, da prostor in lokaliteta *sta* pomembna, posebej za tiste, ki so nanju obsojeni (ki torej niso deležni privilegija potovanja po izbiri in lastni volji); pa tudi za tiste, ki ju nimajo ali pa si ju morajo šele izboriti. Gre za »potrebo po koreninah«. O njej Simone Weill piše:

Biti ukoreninjen je morda najpomembnejša in najmanj upoštevana potreba človeške duše. Tudi opredeliti jo je najtežje. Človeško bitje pridobi korenine s svojo dejansko, aktivno in naravno udeležbo v življenju skupnosti, ki v živi obliki ohranja določena bogastva iz preteklosti in določena pričakovanja za prihodnost. Ta udeležba je naravna v pomenu, da je pridobljena s prostorom, okoliščinami rojstva, poklicem in družbenimi okolji (Weill, 1952, 41).

Modernost je stanje izkoreninjenosti. Je bolezensko stanje, pravi Weill, ki ga na množice, posebej proletariat, preneseta kapital in ekonomska dominacija (ibid., 42); migracije pa vhod v zločin modernosti (Melossi, 2003). Zapuščanje domov je predpogoj za prvotno akumulacijo in vzpon ekonomije kapitalizma in bogatenje tistih, ki so »vselej doma«. Do sredine 20. stoletja anatomiji izkoreninjenja množic svoj pečat dodata obe svetovni vojni in zadnji kolonialni pohod imperialnih apetitov; ob koncu stoletja izkoreninjenje opredeli evropska postimperialna drža, ki temelji na principu mirujočega opazovanja:⁶ tu se rodi Srebrenica.

6 Ko zaključujem tale rokopis, me preveva nelagodnje ob zadnji novici, da je letošnja Nobelova prejemnica za mir Evropska unija.

Dubravka Ugrešić potrebo po koreninah ponazori s prostorsko neokretnostjo svojih rojakov, beguncev v Amsterdamu:

Način njihovega gibanja in kraji, na katerih so se sestajali, so izdajali, da jim manjka *njihov* prostor, *njihova* klopca na obali ali pred hišo, na katero bi se usedli in opazovali ljudi, ki hodijo mimo, *njihovo* pristanišče, da bi pogledali, katere ladje so priplule in kdo se je iz njih izkrcal, *njihov* trg, po katerem bi se sprehodili in srečali svoje, *njihova* kavarna, v katero bi zavili in popili svojo pijačo. V evropskih mestih so iskali prostorske koordinate, ki so jih pustili doma, svojo prostorninsko mero (Ugrešić, 2005, 25–26; poudarki v originalu).

Prostorninska mera; obsegi in dimenzije; razdalje in koti ... fizična obeležja nastanitve v prostoru prispevajo k izkušnji »enigme prihoda«, ki jo občuti vsak popotnik, čigar noga stopi na tuja, nedomača tla. Za zdomca, brezdomca, tujca, ki je prišel, da bi ostal, postanejo koordinate prostorskega prilagajanja stare biografije okvirom nove. Izkušnja je časovno neomejena, postane del tujčevega kronotopa.

Naipaul pripoveduje o svojem prihodu emigranta iz Trinidada na angleško podeželje: »Po vsem tem času v Angliji sem še vedno imel nervozo pred novim krajem, tisto surovo reakcijo, občutek, da sem v deželi drugega, čutil sem svojo tujost, svojo samoto« (v van der Veer, 1997, 97). Naipaulov literarni opis verodostojno opisuje mojo izkušnjo potnice, ko sem se prvič znašla na tleh losangeleškega letališča, kjer sem začela lastno pot nomadke: prostor je zeval mrzlo, tujo, osamljeno brezprostornost. Vse je bilo preveliko: letala, vzletne steze na letališču, letališka zgradba, avtomobili in limuzine pred vhomom na letališče, obrisi mesta v daljavi. Nebo – nebo pa je bilo nizko, brez obzorja, brez oprijemališč. Ko sem se vračala nazaj, sem morala ponovno prilagajati prostorske leče: tokrat je bilo vse premajhno, brniško letališče, Adrijino letalo, avto, s katerim so me odpeljali do mojega doma, moj dom, moja soba: kako sem lahko živela v tem majhnem, nenadoma tujem prostoru? Nebo pa je bilo visoko, obzorja ostra, v daljavi varno zatočišče gore, ki je bdela nad mestom in nudila oprijemališče za tavajoče oko nomadke.

Prostor je več kot samo fizična entiteta; je občutek, hkrati podlaga in snov za pripadanje. Migrantska izkušnja vznemiri predstave o mirovanju in gibanju ter njenem določujočem vplivu na sedentarne skupnosti, torej tiste, ki prostorsko ostajajo na enem kraju. Izkoreninjenost, negotovost, smrt (identitete) so eksistencialno izkustvo modernosti. Migranti se v tem smislu ne ločijo od trajno nastanjenih subjektov (van der Veer, 1997, 99); v jeziku drugega prvemu sporočajo univerzalno stanje sodobnega časa, ki ga določata strah in žalovanje (Butler, 2004). Glavni izziv, ki ga prinašajo za (sedentarni ali potujoči) zahodni subjekt,

je, kako soočiti modernost in njene ogrožajoče konsekvence; kaj, če smo povsem natančni, narediti s tradicijo razsvetljenstva.

Van der Veer »enigmo« zelo natančno ponazori z obravnavo dveh nasprotnih možnosti »prihoda«. Prvo možnost predstavlja Naipaul, za multikulturaliste sporni postkolonialni avtor, ki slavi pot zahodne modernizacije, tradicijo evropskega razsvetljenstva in model asimilacije tujca v (zahodno) domovino njegovega prihoda. Naipaul v romaneskni in intelektualno biografski obliki sporoča, da neomajno verjame v koncepte racionalnosti in progressa ter da se obrača k modelu »univerzalne civilizacije, katere rojstvo je v Evropi, a ki je sedaj zares univerzalna in očiščena rasnih madežev« (van der Veer, 1997, 99). Za teoretike nomadizma in hibridnosti je takšna drža malo sprejemljiva; zares bi ga bilo mogoče imenovati prakonzervativec, pravi van der Veer, ki nadaljuje poslanstvo belega zahoda.

Za multikulturaliste je bolj sprejemljiv Salmon Rushdie. *Satanski stibi*, ki jih je objavil leto dni po Naipaulovi *Enigmi*, ne govorijo o intimni izkušnji osamljenosti, pač pa o javnih manifestacijah rasizma in ilegalne imigracije. Tako kot Naipaul tudi Rushdie opisuje transformacijo imigranta, ki nujno naleti na predelavo odnosa do domovine svoje preteklosti. Medtem ko Naipaul vzpostavlja kontinuiteto s to preteklostjo, prostor za takšno početje pa najde na angleškem podeželju, v katerem prepoznava sledi skupne kolonialne zgodovine, Rushdie prekinja vez s preteklostjo. Posebej, vsaj zahodnemu bralcu se tako zdi, prekinja vez s tradicijo islama. Toda zahodna bralca sta v resnici dva. Prvi je dedič kolonialnega subjekta, za katerega je Rushdiejev obračun povsem sprejemljiva gesta modernizacije verske striktnosti in naddoločujočnosti: je gesta hibridizacije, ki, kot piše Bhabha, pomeša gotovost o čistosti izvora s »poetiko relociranja in vnovičnega vpisovanja« (Bhabha, v van der Veer, 1997, 101). Drugi zahodni bralec je sam vzhodni imigrant musliman, za katerega je hibridizacija bogokletje, blasfemija.

Na kocki je več kot samo vprašanje verskega čustva in pravica do ponovne iznajdbe muslimanske identitete na Zahodu: gre za temeljno vprašanje pripadanja. Van der Veer subtilno prikaže dvoumno nasilje literarnega teksta, ki govori bralcu prve skupine, medtem ko zasmehuje bralce druge skupine. Jezne odzive muslimanov v Veliki Britaniji je treba razumeti z vidika razžalitve in ponižanja. Z Rushdiejevo intervencijo muslimanski imigrant postane dvojno marginalizirani subjekt: socialno kot imigrant, kulturno kot muslimanski fundamentalist. To drugo marginaliziranje Rushdie doseže prek seksualne provokacije bralcev druge skupine. Njegov Prerok se vpleta v spolne seanse, ki so nezdržljive z islamskim kodom; požig knjig, ki so ga uprizorili muslimani iz Bradforda, je protest proti spolnemu poniževanju kulture (ibid.). Požig knjig je za bralca prve skupine dokaz, da je Rushdie na pravi,

»naši« strani. Je modernist, dedič razsvetljenstva, ki se upira tradiciji z jokerjem hibrida, sposobnega nove iznajdbe lastne identitete, tudi spolne.

Zato je Rushdie za Zahod sprejemljiv, jezni muslimani, ki požigajo njegove knjige, pa ne. Vendar: ali so jezni muslimani zares fundamentalisti, nazadnjaki in tradicionalisti, nesposobni prilagoditve novi domovini? Pravzaprav so muslimani v Evropi prav tako hibridi, ki tradicijo vpenjajo v nove kontekste (glej Vidmar Horvat, 2009), le da je z razsvetljenstvom osvetljenemu pogledu nelagodno prepoznavati to vrsto reinvencije: ker je to reinvencija, ki s svojo subtilnostjo najbolj radikalno izziva meje razsvetljskega uma in etosa pravičnosti.

Kolonialna zgodovina, smo zapisali zgoraj, je zemljevid sveta izrisala v jasnih obrih enklav in delitev; tam, kjer ni šlo z miroljubnim prilagajanjem etničnega državnemu teritoriju, je to naredila z nasilnim vlečenjem meja. Neupoštevajoč netočnost in arbitrarnost zemljevida samega je poskrbela vsaj za eno gotovo urejenost: ločnico med Zahodom in preostalim svetom. Postkolonialna zgodovina je ta red odpravila. Nezahodne kulture ne bivajo ekskluzivno na drugi strani Zahoda, saj se selijo, migrirajo na Zahod. Veliki kulturni kompleksi, ki so nekoč zaznamovali teritorije onkraj, so tu, med nami. Pravzaprav sta koncepta »znotraj« in »zunaj«, ko gre za zamejevanje kultur in njihovih prostorskih razsežnosti, neuporabna: zunanost je v notranjosti, notranost je postala v celoti zunanja.

Lahko pa je tudi obratno. Zelo pomembno je, kako se ta novi odnos prikazuje, kakšne so njegove vizualne manifestacije. Ni naključje, da je zakrivanje muslimank v ospredju današnje debate o evropski in zahodni identiteti: zakriti obraz ne govori samo o identiteti zakrite ženske, ampak preureja vizualno podobo kulturne krajine: je poseg v vidnost prostora.

To pomeni hegemoni boj. V ospredju so kulturni spopadi: kaj od muslimanskega sodi v »pristno« zahodno, kje je Zahod odprt, kje zaprt za transformacije lastnega prostora. Tisto, kar ostaja zakrito, so spopadi drugačne vrste. Prek pogajanja o pravi do drugačnosti (pripadanja) tečejo vojskovanja za postrazsvetljski subjekt: koliko bo ta postkolonialen, postzahoden, postimperialen; kje bomo odprli prostor, da svoje videnje o tem sporoči tudi tisti, ki mu razsvetljska politična filozofija in državne meje podeljujejo status tujca.

1.4 K branju

Hibridnost ima v tem pogledu šibak revolucionarni potencial, saj je del »istega buržoaznega kapitalizma in modernosti, za katera trdi, da ju poskuša dislocirati«,

pravi van der Veer (1997, 104). Kaj od postkolonialne intelektualne intervencije nam potem sploh ostane?

V tej knjigi se k izzivom sodobnega gibljivega sveta približujem skozi ponovni premislek dediščin kozmopolitstva in patriotizma s ciljem povezati ju v novo konceptualno sliko teritorija, članstva in pripadanja. V drugem poglavju najprej ponudim pregled teorij kozmopolitstva. Te združim v tri skupine: filozofsko-politološke, sociološke in kulturološko-antropološke, da bi s pomočjo kritične primerjalne metode izločila teoretične potenciale in pasti sodobnega kozmopolitskega diskurza nasploh. V tretjem poglavju obdelam obrise novega državljanstva, pri čemer se oprem na teorijo postnacionalnega pripadanja. Četrto poglavje se ukvarja z vprašanjem tujca; tam tudi podrobneje predelam dilemo ustavnega patriotizma. Peto poglavje dilemo nadgradi s tematiko človekovih pravic; šesto poglavje obravnava kozmopolitsko dediščino in njeno geografsko lokacijo na Balkanu. To poglavje tudi s konkretnimi študijami primera preverja tezo o koncu solidarnosti in zatonu lojalnosti.

Epistemološko se študija umešča v polje historične sociologije (Lešnik, 2010; 2011; Smith, 2011). Avgust Lešnik razlaga, da je historična sociologija veda o spremembah: poudarek je na iskanju skritih socialnih struktur in političnih priložnosti za uresničevanje človeških prizadevanj. »Tem namenom služi tako zatekanje v preteklost kot povezovanje preteklosti s sedanjostjo ... Historična sociologija je tesno povezana z zgodovinsko primerjalno analizo družbenih procesov in pojavov, pri čemer pokriva dve dimenziji, prostor in čas« (Lešnik, 2011, 372). Temeljni analitski okvir je primerjalno zgodovinski, konceptualni pa je oprt na retrogradno metodo branja konstrukcije družbenih in političnih svetov. V ozadju metode leži glavna teza moje študije: da se lahko do politike sobivanja, ki bo temeljila na pravičnosti, solidarnosti in priznavanju pravice do pripadanja in ki *bo imela univerzalno veljavo za vse*, dokopljemo le, če opravimo temeljno in temeljito delo zgodovinske *dekonstrukcije univerzalnosti* državljanskih in človekovih pravic; da torej državljanske in človekove pravice najprej dezuniverzaliziramo kot pravice sui generis ter na podlagi te operacije izpeljemo ponovno konstitutivno gesto vzpostavljanja družbene pogodbe med državljanstvom, pripadanjem in pravičnostjo.

Vse to pomeni pedagoški projekt zaganjanja novega modela in politike državljanske vzgoje, ki se opira na spreminjanje nacionalnih in nacionalističnih razumevanj vezi med pripadanjem, pravicami in teritorijem. Ker je to državljanski projekt, se teoretsko oprem na paradigmo ustavnega patriotizma; ker ob tem zagovarjam nujnost univerzalnega pogleda »pravičnosti«, patriotizem namesto na republikansko etatične okvire navežem na kozmopolitski model.

Za izhodišče svojih razmišljanj sem, kot je bilo povedano že na začetku, vzela spis o kozmopolitskem patriotizmu Anthonyja Appiaha; avtorja ponovno preberem skozi prizmo novejših študij, ki kozmopolitstvo in univerzalizem obravnavajo v luči prostora, ali, kot pravi Harvey, geografij kozmopolitstva: samega Harveyja, Saskie Sassen, Chrisa Rumforda in drugih. Prostor in teritorij, kot se je izkazalo po tem, ko je teorija kozmopolitstva prehodila svoje zadnje desetletje in nekaj čez, ostajata ključni referenci za svet, ki je izgubil oba. To ni nekakšna divja in neznana modernost; je modernost, ki ima kraj začetka in zatona; prostorsko ureditev in principe delovanja; zemljevide izkoriščanja.

Razseljenost je geografska anatomija kapitalizma, sodobni imigranti subjekti njegovega zadnjega postkolonialnega sunka. Če je moderna družba za uravnavanje napetosti kapitalistične ekonomije proizvedla koncept nacionalnega državljanstva, si bo morala postmoderna za odpravo nenačrtovanih učinkov na nacijo izmisliti postnacionalni koncept.

Slednje ima morda lahko uspeh, če je, kot verjamem sama, domišljeno na »pragu kozmopolitskega doma«.

2 Teorije kozmopolitstva: pregled in pomisleki

V tem poglavju predstavljam pregled treh sklopov kozmopolitskega razmišljanja: filozofsko-politološkega, sociološkega in antropološkega. Delitev sklopov na ločene enote je mišljena kot pomoč pri razbiranju temeljnih dilem, s katerimi se danes sooča kozmopolitska teorija. Seveda pa je v sami delitvi mogoči najti tudi nekaj prvih vpogledov o dejanskih konceptualnih in epistemoloških razhajanjih, ki so jih na teoretsko polje nanesele kozmopolitske razmišljanja.

2.1 Filozofsko-politološki pogledi na kozmopolitstvo

V splošnem obrisu kozmopolitstvo pomeni razsvetljensko držo, ki ljubezen do domovine nadomešča z ljubeznijo do človeštva (Nussbaum, 1994), temelji na prepoznavanju drugih (Beck in Grande, 2006) in zahteva vnovičen premislek odnosa med posameznikom in skupnostjo, ki ji pripada ali pa se od nje želi ločiti (Rumford, 2008). David Held (2003) govori o »kulturni in kognitivni orientaciji«; Vertovec in Cohen kozmopolitstvo opredelita kot prakso, ki izhaja iz »kompleksnih, prekrivajočih in spreminjajočih se, pogosto tudi visoko individualističnih izbir identitete in pripadnosti« (Vertovec in Cohen, 2002). Beck in Grande kozmopolitstvo projicirata onkraj posameznika in na raven delujočega principa evropskega imperija (2006); Delanty (2008a), Rumford (2008) in Mignolo (2000) o kozmopolitstvu govorijo kot o družbeno-teoretski in metodološki paradigmi. V seštevku so to artikulacije »novega kozmopolitstva«. Staremu kozmopolitizmu pa je mogoče slediti nazaj do antičnih mislecev, ki so oblikovali držo imperialnega eklektičnega kozmopolitizma rimskega cesarstva. Seneka, Epictetus in Mark Avrelij so bili filozofski pionirji kultiviranja kozmopolitskega osebnega ethosa (Varsamopoulou, 2009); za novi kozmopolitizem je zgodovinsko bolj aktualna referenca filozofski kozmopolit razsvetljenstva, Kantov državljan sveta.

Kantovo kozmopolitstvo združuje normativno perspektivo oblikovanja sveta, ki ga bodo določali odprtost meja, mir in gostoljubje do tujcev. Svetovna pravičnost je oblikovana na ozadju lige narodov, ki so organizirani v demokratične republike. S tem se zoperstavi imperialnim pohodom in kolonialnim zatiranjem ljudstev, ki jim je odvzeta »moralna osebnost« in ki so, v maršu »litanije zla«, pretvorjeni v blago. Državljsko pravo, mednarodno pravo in kozmopolitsko pravo tvorijo podlago »večnemu miru«. Liga »večnega miru« ne pomeni ukinjanja kulturne raznolikosti, pač pa proceduralni univerzalizem (Werbner, 2008a, 4). Ta vključuje vladavino prava, ločitev izvršne od zakonodajne oblasti, pravice državljanov in pravico tujcev do začasnega bivališča.

Kant zagovarja neizpodbitnost pravice do gibanja in prečkanja meja svoje družbe. Kozmopolitska pravica, ki je umeščena med civilni in internacionalni red in ki velja tako za posameznike kot države, izhaja iz skupnega posedovanja zemeljske površine in je v tem pogledu »naravna pravica« (Werbnier, 2008b, 52). Kozmopolitsko pravo je s tega vidika tretja sfera in zadeva razmerja med osebami in tujimi državami (Benhabib, 2010, 29).

Benhabib tako kozmopolitstvo formulira kot normo pravičnosti. Kozmopolitske norme pravičnosti, ne glede na pogoje njihovega pravnega izvora, pravi, se nanašajo na posameznike kot moralne in prave osebe v svetovni civilni družbi (Benhabib, 2010). Teoretsko Benhabibova kozmopolitstvo vpenja v diskurzivno metodo: »Diskurzivni pristop bi moral glede tega, kaj lahko velja za *moralno dopustne* (*morally permissible*) prakse vključevanja in izključevanja v suverenih političnih skupnostih, oblikovati *ključne omejitve*« (Benhabib, 2010, 21). Benhabibova, ki se pri formulaciji kozmopolitske politike opira na Kanta in Arendtovo, dokazuje, da globalna »moralnost zakona« ne more biti samo vprašanje globalne etike, kulturnih izbir in drž. Kantova kozmopolitska pravica, *Welterbürgerrecht*, zahteva dolžnost »gostoljubja«. Gostoljubje ali hospitaliteta ni stvar dobre volje in filantropije: je vprašanje pravice. Gostoljubje do tujcev, imigrantov, nedokumentiranih, ki ga skupaj s formulacijo Arendtove o »pravici do pravic« vstavi v filozofsko-pravni kontekst »pravice drugih«, ni »vrlina družabnosti« (*sociability*), torej prijaznost in velikodušnost, ki jo utegne nekdo izkazovati do tujcev, ki pridejo v njegovo domovino ali ki postanejo odvisni od njegovih dejanj prijaznosti: »hospitaliteta je pravica, ki pripada vsem človeškim bitjem, kolikor jih razumemo kot potencialne udeležence v svetovni republiki« (Benhabib, 2010, 30).

Obveza do gostoljubja ne more biti vsiljena; ta obveza je moralna. V delu *Pravice drugib* Benhabib to obvezo poveže s postnacionalno solidarnostjo, ki jo vidi kot moralni projekt kozmopolitskega državljanstva. Možnost kozmopolitske globalne civilne družbe že predvidi Kant: čeprav ne zanika političnih motivov Zahoda, piše, da povečevanje stikov z drugimi ljudstvi in kulturo vodijo »človeški rod vse bližje h kozmopolitski ureditvi« (v Benhabib, 2010, 38). Benhabibova od tu nadaljuje z Arendtovo: pravico imeti pravico, ki jo Arendtova formulira proti koncu drugega dela *Izvorov totalitarizma*, definira v povezavi z afriškim kolonializmom. V Afriki so beli možje z izplenjevanjem, posilstvi, zažiganjem in pobijanjem »divjakov« regresirali na predstopnjo nečloveškega: s totalitarizmom dvajsetega stoletja, piše Arendtova, se »srce teme« seli v Evropo. Pravice tujcev, najsi bodo to begunci, začasna delovna sila, prosilci za azil ali avanturisti, določajo prag, mejnik, na katerem se določa identiteta »mi, ljudstvo« (Benhabib, 2010). Jasno je treba povedati, nadaljuje

z Arendtovo, da morajo ne glede na to, kakšne so bile rane kolonizacije, obstajati načini, kako se drugače lotiti ekonomske, socialne in kulturne neenakosti, ne pa preprosto ljudi pustiti brez opore. Mogoče je razpravljati o pogojih članstva, toda ljudem ni mogoče odrekati pravice do članstva (Benhabib, 2010, 109–116).

2.1.1 *Cosmopolis* in kozmopolitika

V zgodovini človeštva, pravi Daniele Archibugi, nikoli ni bilo dovolj uspešne strukture, ki bi postala »*de facto* ključna za vse prebivalce planeta« (Archibugi, 2003a, 1–2). Archibugi ima v mislih državo in ko govori o državi in njenem izjemnem zgodovinskem uspehu, ne podlega idealizaciji. Države, z namenom homogenizirati raznolike populacije, posegajo po demokratičnih in nasilnih posegih: ljudi združujejo s pomočjo zastav, himn in športnih reprezentanc, pa tudi izgonov, spreminjanj meja in zasedb teritorijev. Državljanse varujejo, v imenu varnosti pa tudi razlaščajo človekovih pravic, dostojanstva in avtonomije svobodnih posameznikov. Kljub dvomni in dvomljivo enoznačni demokratični dediščini jim je težko odreči organizacijsko moč, ki različno in razpršeno združuje v poenoten sentiment, spenja v lojalnost in mobilizira, rečeno z Andersonom, »pripravljenost umreti za domovino«.

Zdi se, da je z globalizacijo mnogo od te moči države začelo slabeti. Države se soočajo z zunanjimi pritiski in notranjimi zahtevami po večji avtonomiji tistih, ki se upirajo homogeniziranju. Porast mednarodnih institucij prava, ki, ko gre za človekove pravice, sedaj lahko posegajo v jurisdikcije nacionalnih držav, in porajajoča se nova, globalna soodvisnost državljanov zahtevata premislek o razvoju demokracije. Ta ne more temeljiti več izključno na procesih interne demokratizacije nacionalne družbe; nujna je, po Archibugi, demokratizacija mednarodne skupnosti.

Kot model za to demokratizacijo Archibugi in drugi ponudijo kozmopolitsko demokracijo (glej prispevke v Archibugi, 2003; tudi Cheah in Robbins, 1998). Kozmopolitska demokracija temelji na predpostavki, »da bodo pomembni cilji – nadzor nad uporabo sile, spoštovanje človekovih pravic, samo-odločba – lahko doseženi le, če pride do razširitve in razvoja demokracije« (Archibugi, 2003a, 7). Kozmopolitska demokracija se prav tako ne zaustavi ob pozivu h globalni odgovornosti, temveč išče načine, kako principe demokracije uvesti na mednarodni ravni. Seveda se ob tem sooča z vsemi klasičnimi problemi prenosa demokracije z državne na nad-državno ali meta-državno raven. V nasprotju s federalizmom, po Archibugi, kozmopolitska demokracija zato ne vztraja pri razgradnji nacionalne države, pač pa jo ohranja. Procesi demokratizacije se morajo nadaljevati znotraj držav, ki so že dosegle določeno stopnjo razvoja v smeri svobode posameznika, kakor tudi, pod pritiskom skupnosti

teh držav, v državah, ki podlegajo avtokracijam in diktatorskim režimom. Toda kozmopolitska demokracija ob tem zahteva še razvoj paralelnih demokratičnih institucij na globalni ravni, ki bodo omogočale participacijo državljanov pri odločanju skladno s kozmopolitskimi principi pravičnosti, ne glede na politično vlogo in pozicijo, ki jo v konkretnem primeru zasedajo v lastnih državah; pa tudi ne glede na vlogo in pozicijo, ki jo zasedajo njihove države (Archibugi, 2003a, 9).

Kozmopolitske globalne institucije pomenijo silo, ki lahko intervenira v humanitarne namene, pri čemer spoštuje tri načela: tolerantnost, legitimnost in učinkovitost. Tolerantnost pomeni senzitivnost do kulturnih partikularnosti, ki pa ne morejo zamegliti presoje o kršitvah univerzalnih pravic. »Daleč stran od tega, da bi demonizirala ‚drugost‘; kozmopolitska demokracija bi iskala poti do razumevanja razlogov, ki vodijo v konflikte glede človekovih pravic in uporabljala pozitiven pritisk za njihovo razrešitev« (Archibugi, 2003a, 11). Kar zadeva legitimnost, mora biti povsem jasno, kakšne so gradacije pritiska in vpletanja mednarodne skupnosti v določeno državo. »Humanitarne intervencije« so zbirni pojem, pod katerim se skrivajo raznolika razumevanja odgovornosti mednarodne skupnosti. Edino načelo, ki zares velja, je, da intervencija rešuje žrtve, zločince pa privede do sodišč. To je tudi merilo učinkovitosti.

Seveda je že takoj jasno, da je kozmopolitska demokracija s takšno triado načel na spolkem terenu. Vsi trije dejavniki demokratične odločitve o mednarodni intervenciji so podrejeni različnim gradacijam moči, ki jih imajo v mednarodni politiki individualne države; tudi kadar delujejo, so bolj punitativni kot preventivni mehanizmi globalne pravičnosti. Pa vendar: se moramo zaradi dejstva praktične neučinkovitosti, skorumpiranih odločitev o vojaških posegih pod pretvezo humanitarne pomoči; in imperialističnih posegov v lokalna prevajanja besedila človekovih pravic kozmopolitski demokraciji odreči? Je bolj del problema kot rešitve?

David Held poda bolj neposredno sodbo. Živimo v svetu »prekrivajočih se skupnosti usode« (Held, 2003, 185), začne svojo diagnozo globalnega stanja. Ljudje in njihove usode se ne prepletajo le v primerih nasilnih dogodkov, pač pa tudi na ravni vsakdanjega urejanja stvari. Ob nastajanju mednarodnih in globalnih institucij, ki določajo naša življenja v ekonomskem, kulturnem in političnem aspektu, se razrašča tudi vzporedna pripoved, ki si prizadeva »preokviriti človeško aktivnost in to vstaviti v zakon, pravice in odgovornosti« (ibid.). Ta pravni okvir predstavlja novo razumevanje nasilja in svobodo držav, da same urejajo, nadzirajo in zatirajo vire konfliktov. Meje med državami izgubljajo pravno in moralno veljavo; države niso več diskretne politične enote z neodtujljivo suverenostjo, kadar, vsaj po idealnem kozmopolitskem scenariju, trčijo ob univerzalnost človekovih pravic.

Problem kozmopolitskega scenarija mednarodne globalne demokracije je, po Heldu, da smo opravili neko osnovno delo pravnega nadzora nad zlorabami politične moči, ne pa tudi ekonomske moči. Zato lahko na vsakem koraku opazujemo, kako liberalna demokracija in ekonomske neenakosti mirno obstajajo druga ob drugi. Torej se mora kozmopolitska demokracija posvetiti trem povezanim nalogam: prvič, popolni zavezi zakonu (in ne preganjanju vojne: poudarek je na zaščiti civilnega prebivalstva, ne na poseganju med vojaške skupine). Drugič, novi obliki globalne politične legitimnosti, ki bo odgovornost do varovanja človekovih pravic razširjala ne glede na geopolitične in druge interesne sfere. Tretjič, biti mora povsem jasno, da »etična vprašanja in vprašanja pravičnosti, ki jih sproža globalna polarizacija bogastva, prihodkov in moči, ne more biti prepuščena v razreševanje trgov« (Held, 2003, 196). Projekt ekonomske globalizacije mora postati integralni del kozmopolitizacije demokracije in načela socialne pravičnosti. To zadeva tako Zahod kot preostali svet. Kantovska dediščina, sklene Held, bi morala biti sprejeta tudi v islamskih deželah, kajti: »klic h kozmopolitskim vrednotam naslavlja pomembno vejo v islamu, ki poudarja pomen pravic in pravičnosti« (Held, 2003, 199).

Kot Archibugi (2003a) tudi Held verjame, da je razsvetljenska dediščina transnacionalno prenosljiva, ker govori univerzalni jezik, pa tudi, kot pravi Archibugi, ker kadar so »ljudje postavljeni drug ob drugega, zase ‚naravno‘ izberejo najbolj progresivno, napredno obliko vladanja« (Archibugi, 2003a, 26). Medtem ko je v tej formulaciji še nekaj prostora za izboljšavo povzemanja zgodovine iz »narave«, pa velja sprejeti skupno stališče obeh avtorjev: da demokracija in kozmopolitstvo nista politični alternativni, globalizacija pa je tista sila, ki ju danes sili v skupno delo proti njenim negativnim humanitarnim in državljanskim konsekvencam. »Podporniki kozmopolitske demokracije verjamejo, da je bolj učinkovito spodnesti hegemoni načrt [institucij globalnega kapitala] tako, da se vpelje globalno mrežo demokratičnega nadzora, kot pa da se zapre v obstoječe skupnosti držav« (Archibugi, 2003b, 265).

Kozmopolitika torej vnaša drugačno razumevanje globalizacije. Glavna komponenta tega razumevanja temelji na ohranjanju nacionalne države kot prostora delovanja demokracije, ki pa seveda ne izključuje drugih, transnacionalnih prostorov: sobivanje obeh kartografij političnega delovanja je v ideji medsebojnega opolnomočenja, ne pa spodjedanja moči. Takšno skupno delovanje je nujno, ker smo vse bolj povezani na vse bolj različne, do sedaj zgodovinsko nepredvidljive načine. Nujno pa je tudi, ker je kapital zasedel globalni prostor, kjer proizvaja globalni konflikt: če je stari internacionalizem, ki je povezoval delavce v transnacionalno skupnost interesa in boja, danes mrtev (Robbins, 1998, 10), mora za pogajalsko mizo stopiti

sila, ki bo družbena gibanja in gibanja proti nepravilni globalizaciji sveta povezala v novo mrežo svetovne solidarnosti. Z zavezanostjo univerzalnosti človekovih pravic je kozmopolitstvo mogoča sila organiziranja.

2.2 Sociološke teorije kozmopolitstva

Če filozofijo in politično filozofijo zanimajo principi moralnega delovanja in doseganja transnacionalne demokratične ureditve z zavezanostjo socialni pravičnosti, se sociološka teorija sprašuje po tipu družbe, ki ga prinaša kozmopolitski etos. Zanimajo jo torej vrste družbenih vezi, posebej tistih, ki zagotavljajo družbeno kohezivnost: to je odnosi pravičnosti, solidarnosti in identifikacije skupnih interesov in koristi. Ključno vprašanje, ki se izrisuje na ozadju socioloških pristopov, se dotika zgodovinskega poteka: to je modernosti, in domnevnega izteka temeljne organizacije, ki jo je proizvedla: nacionalne države. Kozmopolitstvo se v tem pogledu ponuja predvsem kot družbeni vzorec za postmoderno družbo postnacionalne države.

Marinus Ossewaarde (2007) v pregledu teorij postmoderno kozmopolitsko družbo oriše kot družbo tujcev. Kozmopolitstvo je voljni odnos vpletenosti z Drugim, kar pomeni zahtevo po usvajanju kompetence za upravljanje z multikulturno družbo. Družba tujcev pomeni družbo brez zunanjih (in notranjih) meja, kajti namesto tesnih družbenih vezi med lokalnim prebivalstvom veljavo pridobivajo vezi človeštva. Družbeno ravnanje in kolektivna povezanost izhajata iz univerzalnega in virtualnega, ki dopuščata lažji sprejem Drugega. Kozmopolitska družba, kot pravi avtor, v resnici pomeni »neomejeno vključevanje tujcev v lokalno skupnost« (Ossewaarde, 2007, 368).

Kozmopolitsko model vsevključujoče družbe izhaja iz teorije tujca. V sociološki literaturi je tujec nekdo, ki pride od zunaj in s svojim statusom zunanjega in oddaljenega preuredi odnose domačega in sedentarnega. Pri Simmlu je tujec neobremenjeni Tretji, ki ima moč presoje o konfliktih v skupini, saj nanje gleda z distance in nevpleteno. Je torej družbeni arbiter, ki poseduje objektivnost in kritičnost, ki manjkata »lokalcem«. Pri Schützu se njegov položaj nekoliko zaplete, saj tujec, v nasprotju s Simmllovim tujcem, ta ni več nezainteresirani prišlek, pač pa nekdo, ki želi med lokalci ostati; ker si želi sprejetja in vključitve, predstavlja grožnjo. Namesto da bi se spoštovalo njegovo objektivnost, njegova intruzivnost predstavlja grožnjo. Schützev tujec ostane »tuj lokalce«, ki mu manjka vednost o kulturnih normah in vzorcih življenja lokalne skupnosti, zato za vselej ostane zunaj. Kljub temu je tudi Schützev tujec za teorijo pozitivno »obdarjen« subjekt, saj mu dejstvo, da je bil socializiran drugje, omogoča primerjalni pogled na dve različni situaciji.

Tako lahko odkriva relativnost, obenem pa razvija kritično razdaljo do obeh kulturnih skupnosti. »Kot tujec se konstantno sooča z neskladjem med lokalno situacijo in domačim svetom (*homely world*) svoje preteklosti« (Ossewaarde, 2007, 370).

Robert Merton loči lokalca in kozmopolita, ki predstavljata dva tipa »vplivne osebe«. Lokalec vzdržuje svoj vpliv tako, da se neposredno udeležuje življenja svojega lokalnega okolja, medtem ko kozmopolit ohranja svoj družbeni položaj prek sodelovanja v obsežnejših strukturah nacionalnega življenja. Obe družbeni poziciji sta, kot pri tujcu, povezani z vprašanjem objektivnosti in dveh vrst vednosti: vednost lokalca izhaja iz poznavanja, torej *koga pozna*, medtem ko kozmopolitova izhaja iz vednosti o tem, *kaj ve*. Prva pozicija se oplaja iz interakcij lokalnega življenja, srečevanj z ljudmi, branjem lokalnega tiska; druga pridobiva iz zunanjih informacij. Za lokalca je pomembno, koliko ljudi pozna, za kozmopolita, koliko jih z njim deli pogled. Merton kozmopolitu zaradi njegovega posebnega znanja pripiše družbeno pomembno funkcijo v življenju lokalne skupine: njegovo vednost skupina potrebuje za svoj razvoj, zato kozmopolita sprejme z odobravanjem (Ossewaarde, 2007, 371).

Z globalnim stanjem se kozmopolit oddalji od lokalnega življenja, pa tudi od nacionalne skupnosti. Lokalci ostanejo doma, na istem mestu, nemobilni in razlaščeni specialnih vednosti, ki jim jih je prinašal kozmopolitski tujec. Zaradi individualizacije in atomizacije družbe izgubljajo tudi vednost medsebojnega poznavanja. Med sabo so pomešani kot odtujeni neznanci. To usihanje vednosti je za lokalno skupnost usodno. Razraščati se začne negotovost o tem, kdo so, njihova nekoč poenotena samopodoba razpada. Družbeni red se odpre navznoter in urejati ga začnejo brez omejitev lokalnega in nacionalnega. Kozmopolit, ki ni odvisen od vednosti poznavanja, šok spremembe prenese bolje: družbeno dezorganizacijo preživlja z manj krize identitete, saj je kriza že vgrajena v bistvo njegove identitete. Ker je že od prej tujec povsod, kamor pride, tudi ne potrebuje posebnega prilagajanja novemu, globalnemu redu.

To je torej zmaga kozmopolita nad lokalcem. Toda ker dihotomija z globalizacijo postane zgodovinski nesmisel, se odpre priložnost za prestop iz vednosti v etiko: za preobrazbo kozmopolita v svetovnega državljana. Svetovni državljan, povzema Ossewaarde, »si prizadeva, da bi premostil tujstvo tako, da tujcu poda veljavo« (Ossewaarde, 2007, 375). S tem se loči od klasičnega modernega kozmopolita, ki ga določa buržoazni duh. *Cosmopolis* svetovnega državljana je svet »skupnega jezika, s katerim se tujci od nikjer razumejo in cenijo drug drugega in živijo skupaj pod skupnimi zakoni in enakimi normami« (ibid.). Svetovni državljan je intelektualno in moralno osvobojen skupinskega pogojevanja in torej tujec, ki pripada skupnemu

človeštvu. V spremenjenih družbenih in zgodovinskih okoliščinah je sedaj njegova naloga, da se vrne nazaj v lokalno življenje, kjer kultivira pripravljenost lokalcev in nacionalcev, da sprejmejo tujce. Na kratko, sklene Ossewaarde, »kozmpolitstvo kot etos svetovnega državljanstva sebe opiše kot intelektualni napor, da bi razumeli skupni denominator – človeško – v svetu, ki mu vlada kaos kulturne raznolikosti in tekmujočih skupin« (Ossewaarde, 2007, 375–376).

Družba tujcev preobrazi tudi sam koncept tujstva. Tujec ni več nekdo, ki bi bil tuj, nenavaden, drugačen; vključi se ga, ker je, ne glede na poreklo in vse druge družbene oznake, najprej človek. Zato tudi ni potrebno aktiviranje družbenega nadzora nad tujci, ki bi jih prilagodila lokalnim kulturnim vzorcem. Vse, kar potrebujemo, je sočutje. K temu različni teoretiki dodajajo, da je potrebno tudi medkulturno komuniciranje »od spodaj«, kjer se dogaja soočenje različnih kulturnih pogledov. V tem soočenju se oblikuje tudi drugačna vrsta domoljubja, ki ne razlikuje med lokalcem in tujcem. V tem postane politični projekt, alternativa nacionalizmu in pot v postnacionalni red. Kozmpolitska družba zavrne pravico nacionalne države do izključevanja tujcev in politično prioriteto nameni politikam vključevanja. Oblikuje globalni družbeni red, kjer so tujci preobraženi v državljane, politike pa ne odredjajo svetovni sporazumi med političnimi strankami, pač pa globalno »pripoznanje ‚tujosti‘ v enakosti«. Kot Arendt tu sociološka teorija po Ossewaardeju sklene, da je vključevanje tujcev primerna etična podlaga za pravično družbo: narediti »prostor za tujce« je osnovna etika in politika, ki vlada cosmopolisu.

2.2.1 Humanistični ideal in umeščena družbena kategorija

Ossewaarde ob svojem pregledu v sklepnem odstavku podvomi v politično možnost cosmopolisa, saj družbeno vez pretvarja v človeško (naravno?) vez, s tem pa ruši temelje integracije in kohezivnosti. Razen dvoma pa avtor od tu dalje ne ponudi prave razprave, zato se je treba vrniti nazaj k dvema izhodiščema kritike kozmpolitstva: (1) kako deluje, torej kako se uresničuje kot praksa; in (2) ali je res nujna antiteza nacionalizmu.

Najbolj temeljito sociološko kritiko *cosmopolisa* do sedaj so izdelali Skrbiš, Kendall in Woodward (2004). Pojem kozmpolitstvo prinaša »dobro obljudo«, ni pa nujno tudi dobro analitsko orodje, pravijo. V nasprotju z večino teoretikov tudi podvomijo, da bi bilo kozmpolitstvo nujno stanje onkraj modernosti. Prej nasprotno: kozmpolitstvo, trdijo avtorji, je umeščeno v strukturne pogoje modernosti in njegovih dveh vztrajnih institucij: nacije in državljanstva. Nasprotujemo gledišču, pišejo, ki kozmpolitstvo fatalistično povezuje z erozijo nacionalne države. »Kozmpolitstva danes

ne moremo razumeti, ne da bi upoštevali družbene, kulturne, politične in ekonomske poteze moderne globalizirane ere« (Skrbiš et al., 2004, 116). Danes ima kozmopolitstvo morda zares najbolj realno možnost, da postane resnično živeta ideja.

Kozmopolitstvo pa mora pred tem odpraviti nekaj teoretskih zadreg. Prvič, poudarjajo avtorji, kozmopolitstvo ostaja povsem neopredeljena kategorija. Pravzaprav se pogosto celo zagovarja stališče, da se ohranja odprtost pomena, kar naj bi bila, po nekem čudnem ključu, njegova prednost: »fantazija kozmopolitstva naj bi bila tako privlačna in učinkovita, da ni potrebno določiti, kdo so kozmopoliti« (Skrbiš et al., 2004, 119). Drugič, zato se pogosto (namerno?) tudi pozablja, da so kozmopoliti običajno državljani razvitih zahodnih družb, ki pripadajo privilegiranim razredom in določenim idealom liberalnih demokracij. Pravzaprav je, ko odstranimo tančico kozmopolitske (ne)prepoznavnosti, kozmopolit »prepoznavni državljan razvite liberalno-demokratske nacionalne države, ali pa bogati posameznik od drugod, ki je slučajno tudi zelo mobilan« (Skrbiš et al., 2004, 120). Beguncem, po drugi strani, »ne samo, da je odvzeta svobodna volja do gibanja, pač pa si celo zavestno želijo, da bi lahko bili lokalci in parohialci – karkoli, pravzaprav, kar bi bilo bolje od izkušnje tragedije njihovega predpostavljenega kozmopolitstva« (ibid.). Priložnost in možnost vrniti se domov je tisto, kar jih loči tako od zdomcev kot od poslovnih elit. Zlahka pa se v tej idealizaciji kozmopolita pozablja tudi na podrazrede in sedentarne lokalce, ki so lahko kozmopoliti (ali pa zadrti lokalci), ne da bi se kdajkoli zares premaknili s svojih domov.

Tretjič, kakšne so dispozicije kozmopolitskega subjekta? Številni raziskovalci empiričnih kozmopolitskih praks napeljujejo na razumevanje, da so kozmopoliti navadni ljudje, ki pod površino razlik razumejo človeške podobnosti. Z drugimi besedami: kozmopolitstvo je uporabna sociološka analitična kategorija le, ko jo povežemo s konkretnimi in lokalnimi oblikami delovanja.

Naposled, kakšno obliko vladavine predpostavlja kozmopolitstvo? Je mogoče z njim napredovati k ideji globalne demokracije? Kot sem omenila že v prvem delu tega poglavja, zagovorniki *cosmopolisa* verjamejo, da je takšna postnacionalna vladavina globalnega kozmopolitskega demosa mogoča; Skrbiš in drugi se sprašujejo, kaj se pri takšnem prenosu z lokalnega na globalno zgodi z odgovornostjo. Je mogoče, da kozmopolit, »ki prihaja od nikjer« in pripada »nikamor«, razvije čut odgovornosti do svoje neposredne bližine: mu je mogoče naprtiti obvezo do skrbi za konkretno življenje drugega? Nacionalne države, ob vsem trpljenju, ki so ga povzročile z izključevanjem, vendarle ostajajo za zdaj edini zares učinkovit mehanizem nadzora nad državljani, in, kot še dodajajo avtorji, predvsem tistim z nakopičenim bogastvom otežujejo razbremenitev odgovornosti (Skrbiš et al., 2004, 125).

2.2.2 Blaga kritika umeščenega kozmopolitstva

Od objave članka omenjenih avtorjev do danes se je že izkristaliziralo, da nacionalne države odpovedujejo prav na tem področju ter da je globalizacija ekonomije in finančnega kapitala državo najbolj ohromila nadzorne funkcije državljske odgovornosti prav, ko gre za razred privilegiranih. To pa še ne pomeni, da se moramo idealu demokratičnega nadzora nad odgovornostjo odpovedati: o tem več v prihodnjih poglavjih. Za zdaj naj se raje zadržim pri kozmopolitskih dispozicijah, ki naj bi humanistični ideal prevedel v merljivo empirično stvarnost.

Po avtorjih naj bi umeščeni kozmopolit izkazoval določena stališča, ki so strukturno pogojena. Stališča določi posameznikov habitus, torej omrežje preddoločenosti, ki jih zanj organizirajo družbene, zgodovinske in biografske okoliščine življenja. Kozmopolitsko stališče je torej določena *težnja ali nagib*: ob odprtosti tudi nagib k moralnemu in emocionalno empatičnemu delovanju. Etične zaveze univerzalističnim vrednotam in idejam, ki presegajo okvire lokalnega, so v resnici gonilo številnih današnjih antiglobalizacijskih gibanj, ki si prizadevajo za svetovno pravičnost. Na kratko, gre za navadno ali celo banalno kozmopolitstvo, ki ljudi vodi od izključevanja in poudarjanja drugosti k spoštovanju univerzalne človeškosti.

Kolikor so Skrbiš, Kendall in Woodward pozorni, da kot privrženci »trde«
sociologije ne podležejo privlaku mehkega humanističnega ideala, so po mojem branju njihove smernice za določanje empiričnega kozmopolitstva manj sociološko oprijemljive, kot obljublajo. Čeprav pravilno diagnosticirajo največje ovire kozmopolitstva na poti od ideala in ideje k praksi, se njihov sociološki okvir ustavi na ravni stališč, verovanj in individualnih ravnanj. Takšen mikro sociološki pristop sicer ponuja vpogled v kozmopolitizacijo kulturnih praks in besednjakov (Skrbiš et al., 2004, 130); toda ali zadostuje tudi za družbeno spremembo, ki bi preuredila odnose na ravni makro strukturnih določil – in sociološke dimenzije koncepta uredila v konsistentno teorijo političnega vladanja?

Zdi se, da avtorji z vztrajanjem pri empiričnem preverjanju kozmopolitske subjektivitete vis à vis kozmopolitskega »političnega utopianizma«
iz kozmopolitstva nehote odplavijo tudi politično: projekt je, tako se vsaj zdi, prepuščen posameznikom in njihovim naprednim idejam o pogojih sodelovanja z drugimi (v svojem okolju, z drugimi kulturami) v sodobnem času. Za sociološko teorijo je to vsekakor premalo. Omogoča konceptualne pogoje za raziskovanje kozmopolitstva, ne zgradi pa analitskih temeljev za teoretiziranje politične prakse.

2.2.3 Kozmopolitstvo in nacionalizem

Craig Calhoun (2008) je med avtorji, ki zavrača alternativno izključevanje med kozmopolitvom in nacionalizmom. Četudi se kozmopolitstvo opira bolj na globalizacijo kot procese nacionalnega, ni razvidno, na katerem mestu bi se z nacionalnim tako radikalno razšel. *Fantazija o Stran (the fantasy of Away)* je tesno prepletena s fantazijo doma, pravi, to pa je ključna modernistična dediščina, ki ostaja aktualna tudi danes. Intelektualcem se zdi bolj privlačna prva opcija; popularnim sentimentom je bližja druga možnost.

Predvsem pa pri sodobnem kozmopolitstvu ni jasno, ali gre za deskriptivno kategorijo ali etično orientacijo. Razlika med opisnim in normativnim ni jasno artikulirana, služi pa neposrečeni zamenjavi ene za drugo. Povsem jasno je, da želja po povezanosti in spoštovanju raznolikosti vsem ljudem ne prinaša enakega zadovoljstva, pravi Calhoun. Zagotovo v dobi, ki jo določajo intenzivne prepletenosti in približevanja ljudi in kultur, najsi bo prek turistične industrije, medijev, ekonomskih transakcij in diplomacije, potrebujemo novo etiko, ki bo uravnavala pogoje tega sodelovanja. Toda etika ne zadostuje. Globalizacija zahteva več kot določitev norm medsebojnega povezovanja: zahteva politiko. Politika pomeni politični govor, ki konstituira družbene organizacije (Calhoun, 2008, 430).

Obstaja težnja, da bi se etiko (kozmpolitskega) stila tržilo kot enakovredno globljemu občutku za politično. Vzporedna predstava temu avtomatizmu je, da je mogoče kozmopolitsko stališče ali vrlino vnesti brez večjih posegov v politične in ekonomske strukture. Toda tisto, kar se danes kaže kot svobodna izbira, je največkrat tesno prepleteno s kapitalom: tako ekonomskim kot socialnim in kulturnim. Habitus, ki naj bi determiniral kozmopolitska stališča, ki bi jih potem empirično izmerili, je namreč že sam predeterminiran s strukturami, ki so onkraj svobodnega kultiviranja odprtega odnosa do drugega: »trgi, migracije in mediji, ki spodbujajo in oblikujejo kozmopolitstvo, niso samo odgovori na individualni okus ali moralo, temveč kreature kapitalizma« (Calhoun, 2008, 434). Kozmopolitstvo ni enako dostopno vsem, prav tako ni enak vir opolnomočenja za vse. To pa pomeni, da tudi negativnih reakcij na kozmopolitstvo ne gre jemati kot preprostega refleksa nacionalistov in lokalcev. Lokalizem ni vselej nazadnjaški, pripadanje določeni skupini pa je lahko pomemben vir moči in solidarnosti.

Kozmopolitstvo izrisuje sliko sveta brez etničnosti. Osrednji akter in subjekt kozmopolitske etike je posameznik, utopljen v talilnem loncu (humane) istosti. Takšno posploševanje odpovedovanja etnični identiteti zanemarja vprašanja moči, meni Calhoun, in zaobide interes za razumevanje, zakaj nekateri etnično identiteto

vseeno potrebujejo. Zagotovo je individuuum, ki prakticira kozmopolitstvo, odvisen od tega, kakšni so njegovi potni list, kreditne kartice in kulturne prednosti (Calhoun, 2008, 437). Prav tako pa se moramo tudi opominjati, da je nacionalizem igra pridobitve in izgube. Za provincialna podeželska okolja je urbani moderni nacionalizem pomenil razvrednotenje, pa tudi vznik kreativnih energij, ki so naredile prostor za nova povezovanja in demokratično politiko tako za elite kot delavski razred. Nacije niso samo produkt politične, kulturne in socialne transformacije podeželske kulture v urbano kulturo, niti preprosti seštevek afekta in familiarnosti: so produkt boja in tega dejstva, kozmopolitski pozabi elit navkljub, ne smemo izriniti iz spomina. Transnacionalne kozmopolitske elite danes razredno transformiranje, ki poteka na globalni ravni, napačno opisujejo kot pobeg iz pripadanja. Po tej zamenjavi še zmotno domnevajo, da so se otresle kulture. Toda nepripadanje družbeni skupini, odnosom in kulturi ni mogoče. Ideja, da se je mogoče otresti skupinskih označevalcev in kategorij ter udejanjati svoje družbeno bistvo na podlagi univerzalizma, ponudi zelo malo konkretnih podlag za napovedovanje prihodnje družbene akcije. Prav tako si ni mogoče zamišljati demokratične politike, ne da bi se posvetili »produkciji močne solidarnosti med subjekti boja za večjo samodeterminiranost« (Calhoun, 2008, 444). Po Calhounu je torej nujno razumevanje, da kozmopolitstvo za svojo artikuliranje potrebuje socialne temelje, ne zgolj etiko in kulturo, ter da imajo ti temelji zgodovinsko in razredno biografijo.

2.3 Antropološki kozmopolitski vsakdan

Lokalne in nacionalne solidarnosti so še vedno v veljavi, pravi Calhoun. Zato je pomembno, da še naprej raziskujemo, kje v teh prostorih solidarnosti se odpirajo niše za sprejetje drugega; in za prevajanje kozmopolitske etike v bolj konsistentno lokalno *in* transnacionalno demokratično politiko. Pomemben prispevek k temu raziskovanju ponudi antropologija vsakdanjega ali vernakularnega, ljudskega kozmopolitstva.

Med vsemi družbenimi in humanističnimi vedami je antropologija opravila najbolj temeljito delo kozmopolitske samorefleksije discipline. Zgoraj smo videli, kako se kritična moralna in politična filozofija ter sociologija spopadajo s kritiko kozmopolitskih paradig in njihovih avtorjev. Le redko se kritični pogled usmeri tudi na metadiskurzivno raven, kjer bi kritika obdelala tako lasten metodološki kot epistemološki pristop. Za antropologijo lahko rečemo, da takšno delo opravi. In delo ima pomembne etične, pa tudi teoretske učinke.

Pomemben kritični antropološki glas, ki konsistentno opozarja na nujnost preverjanja disciplinarnih okvirov, je zagotovo socialna antropologinja Pnina Werbner.

Avtorica se vpraša kar neposredno: je antropologija kozmopolitska disciplina? Na to nemudoma odgovori pritrdilno. Kot veda, ki se posveča proučevanju raznolikosti svetovnih kultur, je v izhodišču humanistična in primerjalna. Od Malinowskega in Boasa dalje je pozorna, da se izogiba evolucionističnim pogledom in delitvi sveta na Zahod in druge (*the West and the Rest*). V nasprotju s sociologijo vidi modernost v manj dramatično determinirajočih kontekstih popolnega prekritja družbe z državo; in homogenizacije identitete v škodo kulturni raznolikosti. Antropologija zase lahko trdi, da je kozmopolitska veda, ker »njen predmet raziskovanja niso zaprte družbe, temveč medetnične interakcije prek prepustnih, nejasnih in situacijsko zaznamovanih kulturnih in družbenih meja« (Werbner, 2008b, 55). Ker vztraja na mikro nivojih vsakdanjega in ljudskega, ter družbo in nacijo razume kot »družbeno polje«, in ne reificirano entiteto, vidi tudi dlje od elitnih predstav, in to vključuje tudi družboslovne znanstvene elite. Naposled s svojim osrediščenim pogledom na vse, kar je tuje (torej na drugo in drugačno od poznane domače družbe antropologa), pa tudi na prisvajanje pogleda tujca, ki se mora dokopati do razumevanja družbenih pravil in pričakovanj, kot se organizirajo v neki drugi družbi, pridobiva tudi večino potujevanja lastnega gledišča. Distanca in potujevanje domačega sta implicitni metodološki in epistemološki kanon kritičnega antropološkega diskurza (Werbner, 2008).

Osrednja dilema antropologa nastopi, ko vednost iz proučevanih družb prenese nazaj v metropolitke centre. Tam antropolog razvija kozmopolitski jezik in disciplino, ki naj bi bogatila kozmopolitsko razumevanje za drugost in drugačnost – in naleti na obsodbo, predvsem postkolonialnih teoretikov, da je v resnici del zahodnega hegemonnega aparata. Takšna kritika je lahko upravičena, dokler ne presežemo podmene o »rangiranju kultur« (Werbner, 2008b, 50). Zato moramo, po avtorici, vložiti nekaj navora v razlikovanje med kozmopolitstvom kot estetskim in potrošniškim stilom; in vsakdanjo ljudsko domišljijo, kjer kozmopolitstvo vznika v obliki »transetničnih, kolektivno sprejetih ‚svetov‘, skupnih diskurzov, ki presegajo kulturne razmejitve in parohialne življenjske stile« (ibid.). Kozmopolit je po antropološki definiciji torej nekdo, »ki aktivno pripada, sodeluje in prispeva k oblikovanju transetničnih kulturnih in ideoloških svetov« (ibid.).

Iz disciplinarno privilegirane položaja poistovetenja s tujcem za antropologinjo nastaneta dva dodatna, med seboj povezana problema: prvič, kako konceptualizirati vsakdanje in pri tem ne zapasti v modernistično paradigmo romantiziranja drugega; ter, drugič, kako vsakdanje vendarle misliti v političnem. To drugo Werbner naslovi v kontekstu razprave o državljanstvu.

Vernakularno ali vsakdanje ljudsko kozmopolitstvo je iznajdba Homija Bhabhe, ki je s pojmom želel poudariti soobstoj različnih in diskrepantnih kozmopolitstev,

ki imajo svoje zgodovine in specifične poglede na svet, medtem ko prispevajo k sooblikovanju pozne modernosti. Kozmopolitstvo, kot si ga zamišlja Bhabha, je »skupnost v marginalnosti« (Werbner, 2006, 497). To pomeni, da kozmopolitstvo ni ekskluzivna domena razsvetljenih elit in intelektualnih diaspor, pač pa ga je mogoče, pogosto v bolj »čisti« in z interesi neokuženi obliki najti tudi med podrejenimi družbenimi skupinami, med delavci in priseljenci nižjih razredov, s katerimi se etnični kameradi višjega sloja običajno neradi družijo. Specifika ljudskega kozmopolitstva ni nič drugačna od specifik elitnega ali estetskega: odprtost do kulturne drugosti in negovanje univerzalističnih podmen spoštovanja in moralne obveze do ranljivih. Torej gre za identično prečenje in preseganje etnične solidarnosti na raven univerzalnega, torej človeštva. Kot s primerom iz lastne študije o pakistanskih delavcih migrantih v Zalivu ponazori Werbner, »gre za preprostega moža, ki sprejme različne kulture in je član različnih etničnih skupin, ki pa obenem zadrži tudi lastno ukoreninjeno identiteto sufista« (Werbner, 2006, 497).

Torej so včasih delavci bolj primerni za konstruiranje idealnotipske podobe kozmopolita kot kozmopolitske elite, ki se glasno razglašajo za predstavnike nove globalne državljanske razsvetljenske svetovljanske diaspore. Potovanje drugam, v druge kulture, kot pravilno ugotovi Werbner, zagotovo ne pomeni nujno tudi prisvajanja odprtosti do različnih kultur. Toda kako iz te vsakdanje kozmopolitske *prakse* navadnih ljudi preiti do političnega projekta? Je mogoče iz nje snovati državljanski projekt? Je državljanstvo sploh še primerna oblika postnacionalne solidarnosti, družbenega delovanja in družboslovnega teoretiziranja?

2.4 Kozmopolitsko vsakdanje državljanstvo

Odgovor, ki ga ponudi Pnina Werbner, je v izhodišču naslednjih poglavij. Državljanstvo je moderna politična kategorija, toda zagotovo ne zacementirana z zgodovinskimi pogoji modernosti. Je kategorija-polje, se pravi družbeno razmerje in prostor spopadov za definicije pripadanja, pravic in pravičnosti. V nasprotju z Werbner, ki opozarja na potrebo po preseganju te zgodovinske izhodiščnosti v globalizirano postzahodno modernost, kjer se srečujejo različne kulturne interpretacije državljanstva in univerzalnosti pravic, sama zagovarjam *historično-sociološki pristop retrogradnega razumevanja* za procese, ki so privedli do zgodovinsko specifične elaboracije modernega zahodnega državljanstva. Medtem ko nam diasporočni in postkolonialni pogled omogočata, da razumemo kontingenčnost artikuliranja zahtev, ki so (svoji izvorni provinienici na Zahodu navkljub!) danes dojete kot univerzalne, je z vidika konceptualiziranja postzahodnega državljanstva

na *Zahodu* enako pomembno, da opravimo delo dekonstrukcije, ki bo pokazala na enako kulturno prefiltrirane in politično scenzurirane procese univerzaliziranja pravic v domači moderni družbi.

Kako opraviti takšno delo? Naj to pojasnim po obratni poti kot Werbner. Najprej moramo, če želimo razviti historično kritično zavest o državljanstvu, spregovoriti o tako imenovani lažnivosti univerzalnih pravic. Večkrat v besedilu se bomo srečali s trditvijo, da je diskurz univerzalnosti pravic pogosto instrument podrejanja in discipliniranja raznolikosti ter torej del oblasti-vednosti zahodnega hegemonnega aparata. S tem glediščem se strinjam – res je lahko najti vrsto primerov, ko se diskurz mobilizira z namenom diskreditiranja drugačnih kulturnih praks in političnih dediščin. Toda tu v resnici ne gre za vprašanje človekovih pravic, ampak prej za ideološke posege, ki so, kljub popolnem in navideznem kontrastu, logika relativizma: prav zato, ker so »tam« (kulturno) drugačni, jim ne smemo dovoliti, da bi zavrnili naše argumente univerzalizma.

Argumentacija je sprevržena in izhajajoča iz pozicije moči. Kajti tudi zahodno državljanstvo, ki stoji na idejah univerzalnosti pravic, se porodi skozi uveljavljanje razlike. To uveljavljanje vodi k zanikanju pravic ženskam, temnopoltim, sužnjem, staroselcem itn.: s francosko revolucijo, na primer, se položaj žensk zgodovinsko poslabša: ženske so razlaščene civilnih, ekonomskih in političnih pravic in potisnjene iz nastajajoče javne sfere. Izključitev žensk ni naključna, pač pa je inherentna tako buržoaznemu patriarhalnemu redu kot razsvetljenstvu: torej je tudi inherentna modernemu konceptu državljanstva! Toda kritiki diskurza univerzalizma, posebej prav feministke, na tej podlagi izpeljejo napačen sklep: da tisto, kar je bilo porojeno iz partikularnosti (moškega belega heteroseksualnega subjekta), ne more služiti kot osnova za prenos na druge kulture oz. na nivo abstraktno univerzalnega. Napačno sklepanje, pravi Werbner, izhaja iz preprostega nesporazuma in nerazumevanja, da je državljanstvo proces, ki vsebuje konfliktne in heterogene elemente mobiliziranja; razumeti moramo, kaj motivira demokratične spopade in kdo so akterji teh spopadov (Werbner, 1998, 3). Potem lahko tudi razumemo, da ideja razsvetljenstva o univerzalnem državljanstvu ni lažna, pač pa vpletena v konfliktne prakse in interpretacije partikularnega. Retoriko svobode, enakosti in avtonomije pa je najti v partikularnostih vsepovsod: v nacionalizmu, verskih gibanjih, družinskih odnosih itn.

Državljanstvo je torej predvsem moralni in praktični diskurz, odprt za reinvencije in preformulacije. Toda je tudi moralni diskurz s političnim ozadjem. Državljanstvo »ureja konflikt, ga usmerja in pomirja; označuje in klasificira kolektivne razlike; določi, kako, kje in kdaj razlika lahko postane legitimno ,reprezentirana‘

in kdo šteje kot ‚različen‘ v politični areni – kar pa je tudi že samo po sebi družbeni konstrukt. Državljanstvo določi omejitve moči države in kje se začne ‚civilna sfera‘ ali privatna sfera svobodnih državljanov« (Werbner, 1998, 4). Državljanstvo moramo torej razumeti kot nestabilen družbeni odnos, ki je vselej v nastajanju in spreminjanju.

Po tem pa se antropološki pristop, kot ga zagovarja Werbner, tudi radikalno loči od sociološkega in vseh drugih antropološko-etnografskih pristopov, ki zagovarjajo ukoreninjeno, ali, kot oblikuje izraz Mica Nava (2007), visceralno kozmopolitstvo. Nava, če ostanem pri slednjem zgledu, na primer izdelava inspirativno študijo o »normaliziranju razlike«, ki poteka prek popularne in množične kulture. Kozmopolitstvo, pravi poenostavljeno, pomeni rahljanje vezi nacionalne pripadnosti in sprejemanje razlike. To rahljanje ne poteka samo v prostoru javnosti, temveč zasede tudi intimne prostore doma. Medtem ko je takšen poudarek na intimnem pomemben prispevek k reformulaciji progresivnega družbenega delovanja, pa poudarjanje banalnega kozmopolitstva, če vpeljem še en pojem v teoretski rabi, tvega tudi banaliziranje teorije: dokumentiranje ženske odprtosti in gostoljubja prek srečevanja s popularno kulturo še ni podlaga za izris demokratične politike. Vernakularno kozmopolitstvo, po drugi strani, je v izhodišču aspirativni projekt, je delovanje, ki temelji na »politiki želje« (Falk, v Werbner, 1998, 5). To pomeni, da se opira na politično imaginarno, ki si prizadeva za realizacijo človekovih pravic ne glede na časovne ali prostorske (ali kulturne) omejitve. Je utopični načrt in praktični angažma za drugačno modernost; za preboj onkraj »temnejše strani zahodne modernosti« (Mignolo, 2011).

Walter Mignolo jasno izriše, kako se mora takšen projekt za »globalne prihodnosti, dekolonialne možnosti« začeti na Zahodu. Toda to ne pomeni, da je projekt z Zahodom zamejen. Morda se na Zahodu zdi, da smo potrebo po državljanstvu in državi že preživeli; zgoraj sem omenila pogled Craiga Calhouna, ki pove, kako družboslovno nevzdržen je takšen privid razdružbljanja subjekta. Toda četudi se zahodni postnacionalni subjekt odloči predajati takšni fantazmi, ne pomeni, da s tem dobi pravico za urejanje univerzalnih agend državljanstva. Predvsem mu izbira za postnacionalno stanje ne dovoljuje, da bi zanikal oblike spopadov za državljanstvo, ki jih vodijo marginalizirane skupine, ki si želijo vidnosti, slišnosti in javne identitete. To uporniško državljanstvo, kot bom razpravljala v naslednjem poglavju, je del trenutnega zgodovinskega, postnacionalnega in transnacionalnega spopada za državljanstvo po koncu zahodne modernosti. S koncem zgodovinske dobe pa se ni zaključila tudi njena emancipatorna pridobitev za ljudstvo. To bi pomenilo, kot pravi izrek, s porodno vodo zavreči tudi otroka.

2.5 Sklep

V tem poglavju sem opravila kratek pregled glavnih pristopov k teoriji kozmopolitstva: filozofsko-političnega, sociološkega in antropološkega. Po primerjavi in kritični obdelavi različnih stališč lahko sklenem, da potrebujemo novo zgodovinsko senzitivnost za modernistični besednjak državljanstva, univerzalnosti človekovih pravic in solidarnosti. Postkolonialna antropološka perspektiva, kot jo razvija Pnina Werbner, izpostavlja univerzalnost načel moralne avtoritete, vladavine prava in kolektivne odgovornosti, pa tudi svobode, enakosti, pravičnosti, ki se vselej formulirajo v kulturno partikularnih jezikih. Antropološke raziskave kažejo, da se načela vztrajno vračajo v organiziranje političnih bojov med staroselskimi ljudstvi; urbani aktivisti; transnacionalnimi gibanji. Torej je v tem partikularnem političnem shranjeno univerzalno moralno in človeško. *Naša naloga ni, da to posebno uporabimo kot dokaz za nemožnost univerzalnega, temveč da ga sprejmemo kot aktivni del v pogajanjih za postnacionalno sodelovanje, solidarnost in pripadanje.*

V filozofski, sociološki in antropološki literaturi ostaja nerešeno vprašanje, kako to doseči; in kako se spopasti z rezultati in posledicami, ki neobhodno sledijo. Ko namreč staroselci, marginalizirani in razlašeni nedržavljeni končno dosežejo pravično stanje državljanstva, lahko začnejo tudi z večjo močjo in legitimnostjo izrekati druge zahteve. Tu, kot nam kažejo različni zgledi, se v Evropi po drugi svetovni vojni in v zadnjih nekaj desetletjih začne zares zapletati. Ko druga in tretja generacija muslimanskih imigrantov v Franciji, gastarbajterji v Nemčiji, pripadniki manjšin iz nekdanje Jugoslavije v Sloveniji začnejo izrekati »pravico do pravic«, do javne prisotnosti in javne vidnosti, takrat evropski državljan otpne v paničnem krču.

Kako mu pri tem, da krč nepotrebne groze in strahu čim prej popusti, lahko pomaga kozmopolit, je tema naslednjih poglavij.

3 **Novo državljanstvo: izziv politiki identitete in pripadanja**

Da bi lahko naslovlila dilemo sodobnega državljanstva, bom v tem poglavju razpravo razdelila na tri analitske sklope: državljanstvo, članstvo in pripadanje. *Državljanstvo* opredelim kot orodje nacionalne države, ki vzpostavi vez med posameznikom in državo tako, da pravno članstvo poveže s *političnim* in s tem določi pogoje za solidarnost. Članstvo vključuje pravne, politične in kulturne vidike življenja v skupnosti in je torej hkrati konsekvence in presežek državljanstva, ki ustvarja *imaginarno* vez med pripadniki skupnosti. *Pripadanje* po drugi strani je teritorialna kategorija, ki skupnost hkrati presega in fragmentira: presega jo, kolikor gre za univerzalizem (človekove pravice), torej ateritorialno konceptualizacijo človeštva; ter kontraktira navznoter, kolikor gre za lokalizem (občina, četrtne skupnost, vas, naselje, regija, nacija) pripadanja; iz teritorialne kohabitacije nastaja (ali pa ne) *simbolna* vez. V tem poglavju podrobneje pogledam spremembe v vseh treh konceptih. Ni treba posebej poudarjati, da so koncepti analitske kategorije, ki so izolirane v idealnotipske opredelitve, da bi lahko opravila analizo stanj in procesov. Ker je pri tej analizi poudarek predvsem na procesih, je tako jasno, da se trije koncepti prekrivajo, izmenjujejo in pogosto celo nadomeščajo drug drugega – prav zato, kot bom pokazala v nadaljevanju, v sodobnih družbah tudi toliko zadreg, napetosti in konfliktov.

Sicer pa bo glavna teza tega poglavja izpeljanka splošne teze študije v celoti: to je o dezuniverzalizaciji in historizaciji pripadanja kot pogoju pravične družbe. V tem delu je izhodišče tako, da novemu državljanstvu kot pravičnemu državljanstvu ustreza samo tisti pristop, ki se zaveda zgodovinskosti vseh pravic in obveznosti, ki izhajajo iz naslova državljan: da je, povedano drugače, temelj univerzaliziranja pravic in obveznosti najprej v njihovem historičnem de-univerzaliziranju.

3.1 **Državljanstvo**

Moderni koncept članstva, bodisi pravnega, političnega ali kulturnega, je bistveno opredeljen s formulo nacionalnega državljanstva. Nacionalno državljanstvo s koncem 19. stoletja postane vladajoča forma kolektivnega članstva in individualne identitete (Turner, 2002). Z naraščajočo sekularizacijo nacionalno članstvo v Evropi in ZDA tedaj nastopi kot sekularna oblika solidarnosti, ki je bodisi v sporu bodisi v spoju z nacionalno cerkvijo. Vzporedno z utrjevanjem meja pripadanja potekajo procesi izključevanja: v ZDA glede na porajajočo se tradicijo državljanstva, postavljenega na principu patriarhalnega razmerja z državo in institucijo »nacionalne

moškosti« (Turner, 2002, 46), v Evropi glede na zahteve po kulturni homogenizaciji in etničnem poenotenju. Državljanstvo »uveljavlja strogo razlikovanje med nepripadniki in pripadniki ter zraven odločno postavlja ozemeljsko osnovo: državljanstvo opredeljuje pravice in dolžnosti članov političnega občestva [...] državljanstvo je orodje nadzora nad prebivalstvom in sredstvo kulturnega poenotenja« (Delanty in Rumford, 2008, 113). Politične institucije, ki se oblikujejo z rojstvom nacionalne države, skrbijo za zaščito pravic in izvajanje dolžnosti članov nacije, ki si članstvo pridobijo z (narojenim) državljanstvom; vsi, ki so brez državljanstva, so ne-člani, prepuščeni (ne)delovanju obligacij človekovih pravic. Državljanstvo in človekove pravice, teritorialno partikularno in univerzalno, za člane nastopata kot partnerja v procesih demokratizacije družbe; za nečlane sta nasprotnika, ujeta med delovanje novih kategorij brezdomstva in nepripadanja, ki jih ustvarjata: manjšine, »prebežnike«, azilante, migrante, tujce itd.: druge.

Kljub gospostvu upravljanja z družbenim odnosom pripadanja – kdo pripada in kdo ter zakaj ne – je državljanstvo od prvih političnih in filozofskih artikuliranj do danes koncept mnogoterih pomenov in praks. Nira Yuval-Davis tako zapiše:

V različnih družbah si ga zamišljajo na različne načine in tudi znotraj iste države in družbe je potem [pojmem] doživel zgodovinske spremembe. Državljanstvo je bilo predmet nasprotujočih si ideologij na levi kot na desni in uporabili so ga kot vključevalno in izključevalno organizacijsko načelo, kot sredstvo politične mobilizacije in kot orodje za depolitizacijo populacije. Poleg tega so državljanstvo kljub njegovi univerzalistični terminologiji aplicirali na različne načine v različnih segmentih populacije v vsaki državi (Yuval-Davis, 2009, 107).

V teoriji prepoznavamo tri modele nacionalnega državljanstva (prim. Turner, 2002; glej tudi Squires, 2002). Liberalna politična teorija (Bentham, Mill), z izvori v političnih spopadih Anglije 17. stoletja, začrta minimalistično obrambo suverenosti posameznika. Vloga države je utilitaristična: zagotoviti »srečo« večine, pri čemer se srečo meri z vatli individualnega bogastva. Državljanstvo je opredeljeno v povsem individualističnem smislu kot »niz normativnih pričakovanj, ki določajo odnos med nacionalno državo in njenimi posameznimi pripadniki in ki proceduralno določijo pravice in dolžnosti pripadnikov ter niz ravnanj, s pomočjo katerih se ta pričakovanja uresničujejo (Waters v Yuval-Davis, 2009, 109). Socialni model državljanstva, kot ga postavi T. H. Marshall, temelji na principu socialne varnosti in blagostanja. Določa ga ideja socialne pravičnosti. »Vsakdo ima skupen niz političnih upravičenosti ne glede na njegov socialni, kulturni ali ekonomski status« (Squires, 2002, 229). Model državljanstva definira kot instrument uravnavanja

ekonomsko proizvedenih neenakosti in skrbi za minimalno redistribucijo, s katero se presega pritiske družbenega izključevanja (ibid.) Najpomembnejša razlika med liberalnim in socialnim modelom je v tem, »da liberalna opredelitev državljana razume kot individualnega pripadnika države, medtem ko ga Marshallova definicija razume kot člana skupnosti. To je pomembno zato, ker Marshallova definicija odpira možnost večtirnega državljanstva tako v pod- kot tudi v naddržavnih skupnostih, s tem pa odpira tudi vprašanje odnosa med temi skupnostmi in državo« (Yuval- Davis, 2009, 110; glej v nadaljevanju).

Tretji, republikanski model poudarja princip državljske vrline: vstavljen na ozadje Rousseaujeve vzgojne filozofije in kulturne dediščine nemškega *Bildungsromana*, posameznik državljan *postane*: s pomočjo izobraževanja se izobrazí in samo-oblikuje v dinamičnega in aktivnega člana družbe. Ob pravicah poudarja dolžnosti, ki jih koncipira v aktivnem smislu kolektivne politike. V nasprotju z liberalnim modelom, ki poudarja pluralnost pripadanja, republikanski model predpostavlja skupno tradicijo in kulturno homogeno družbo.

Napetosti, ki jih porajajo tri glavne konceptualizacije državljanstva, je mogoče opisati glede na odnos, ki ga vsaka od treh tradicij vstavlja med posameznika in skupnost. Liberalna tradicija se zanima za posameznika. Njen model državljanom zagotavlja enakopraven status, enake pravice in dolžnosti: načela neenakosti, ki izvirajo iz spola, etničnosti, družbenega razreda ali drugih podobnih kontekstov, naj ne bi imela vpliva na status državljanstva kot takega (Yuval-Davis, 2009, 111). »Državljanov torej ne razumejo kot ‚članov skupnosti‘, temveč kot *tujce* drug drugemu, čeprav jim je skupen kompleksen niz predvidevanj in pričakovanj o drug drugem, in če ta prizadevanja in pričakovanja niso izpolnjena, lahko to pod prisilo doseže država« (ibid.). Problem je, da z liberalno abstrakcijo jaza pojmi pravic in dolžnosti izgubijo podlago: slednje se namreč udejanjajo le v kontekstu specifičnih skupnosti. Tako teorija, ki se zanaša na formalne pravice, spregleda družbeno in kulturno umeščenost identitete (Squires, 2002, 229). Poleg vsega se zdi, da je danes, ob boku procesov pripoznavanja etničnih manjšin, skupin priseljencev in marginaliziranih, preseganje abstraktnih individualističnih konceptov s principi skupinskih pravic nujno. »V tem pogledu mora biti državljanstvo ukrojeno tako, da je v določeni meri prožno, na primer tako, da zgladi nasprotje med individualnimi in skupinskimi interesi« (Delanty in Rumford, 2008, 111–112).

Marshallov prispevek k teoriji državljanstva, ki temelji na tripartitnem modelu civilnih, političnih in socialnih pravic, natančneje opredeli odnos med posameznikom in državo. V tem pogledu je Marshall bistveno pripomogel k razumevanju, da državljanstvo ne more izhajati zgolj iz načela enakosti in enakopravne udeležbe v

pravicah in svoboščinah. Načelo je sicer odigralo zgodovinsko vlogo pri prehodu iz fevdalne v meščansko-kapitalistično družbeno pogodbo, toda predpostavljalo je ideal družbene enakosti, ki je nezdržljiv z resničnim kapitalističnim redom in tržno ekonomijo. V dvajsetem stoletju, Marshall piše leta 1950, je že jasno, »da sta državljanstvo in kapitalistični razredni sistem v medsebojnem spopadu« (Marshall, cit. v Vidmar Horvat, 2011; glej tudi Marshall, 2012). Medtem ko kompetitivna tržna ekonomija uspeva na plečih civilnih pravic, ki posamezniku omogočijo položaj »neodvisne enote«, medtem ko vstopa v ekonomski boj, ne da bi – prav zaradi svojega individualnega statusa – smel za to pričakovati socialno zaščito, ter političnih pravic, ki se udeležijo na ravni demokracije kot kapitalizmu ustrezajoče oblike vladavine, se sistem družbene neenakosti s tem ne zmanjšuje. K temu lahko prispeva šele priznanje socialnih pravic. S podelitvijo socialnih pravic državljanom smemo upati, da ne bo prišlo samo do preurejanja deprivacije v najnižjih sferah družbene stavbe, pač pa, kot Marshall ponazori z arhitekturno metaforo, do rekonstrukcije »nebotičnika v bungalov«.

Dobrim namenom navkljub je Marshalla doletela vrsta kritik, ki jih je treba upoštevati, ko preverjamo zgodovinsko primernost v današnjih kontekstih. Prva najsplošnejša kritika pravi, da je njegov model s kapitalizmom kompatibilen, ne pa kompetitiven; kapitalizmu zagotavlja preživetje, ne pa odmiranje. Je način, kako po stranski poti, s pomočjo državljanstva, odpravljati zgodovinske antagonizme, ki bi sicer nujno vodili v njegovo razgradnjo in bi ga odpravili kot zgolj še enega v zgodovinskem nizu izkoriščevalskih družbenih sistemov. Druga, zgodovinsko bolj specifična, opozarja, da je državljanstvo v njegovi konceptualizaciji zgrajeno na modelu nacionalne države s homogeniziranim družbenim kolektivom in skupnim kulturno identitetnim jedrom. Marshall predpostavlja, da so državljani hkrati predpogoj in produkt nacionalne države, to je etno-kulturno poenotenega družbenega telesa, za katerega je princip solidarnosti, ki ga zagotavlja državljanstvo, »naravno« sprejemljiv – sprejemljiv torej toliko, kolikor izhaja iz bratskih vezi etno-nacionalne javnosti, ki vzplamti v 19. stoletju.

Čprav je nekaj te kritike namerno redukcionistične, saj je jasno, da si Marshall prizadeva za socio-politični model državljanstva, ki bi odpravil družbeno neenakost, to pa bi prej ali slej zahtevalo tudi redefiniranje modela članstva in pripadanja, je prav tako res, da je njegov miselni okvir pogojen z etno-nacionalno perspektivo 19. stoletja. To je razvidno na mestih, kjer opredeljuje državljana, npr.: »državljanstvo zahteva neposreden občutek članstva v skupnosti, ki temelji na zvestobi določeni civilizaciji, ki je skupna last«; civilizacija tu, kot je razvidno iz nadaljevanja, kjer Marshall govori o rastoči nacionalni zavesti, aludira na nacionalno kulturo, ta

pa je opredeljena kot skupnost svobodnih ljudi [*free men*], koncipirana v maskulinem univerzalizmu. Etno-nacionalistični ideološki okvir seva tudi iz delov spisa, kjer je mogoče zaznati hudomušno poigravanje z nacionalističnim sentimentom, na primer ko opozarja, kako rastoča nacionalna zvest, pojav javnega mnenja in občutek pripadanja skupnosti in skupni dediščini niso našli ustreznega prevoda v materialnem učinku na življenje ljudi.

V obeh kritikah jo Marshall torej odnese s podobo dvoumnega prispevka k teoriji državljanstva. Po eni strani gradi na modelu pravične družbe, po drugi strani pa z istim modelom pri teoretskem in zgodovinskem obstoju ohranja družbeni red, ki ustvarja nepravilnost. A se, negotovostim navkljub, po tretji strani skorajda vsaka teorija državljanstva po Marshallu slej ko prej začne prav z Marshallom (Squires, 2002; Yuval- Davis, 2009; 2011). To pomeni, da je na Marshallovem prispevku nekaj, kar kljub svoji historični determiniranosti ostaja zgodovinsko odprto. V petem poglavju bom na primeru obravnave kozmofeminizma pokazala, da je tisto, kar ostaja predmet nenehnih vračanj, obnavljanj in interpretiranj pri Marshallu, prav njegova nedorečenost prve in druge kritike. Ali bolje, tisto, kar je rečeno, ne da bi bilo problematizirano: to je temeljno ogrodje državljanstva, ki se oklepa treh kategorij: članstva, pripadanja in solidarnosti. S kratkim povzetkom na tem mestu: Marshall ostaja teoretsko zanimiv, ker v analitski korpus integrira možnost za vprašanje, kako članstvo in pripadanje povezati s solidarnostjo v kontekstih, ki so se zgodovinsko že razšli z moderno epoho. To je, kako vse tri zgodovinske kategorialne iznajdbe, ki opredelijo moderno državljanstvo, prestaviti na plato trans- in postnacionalne družbe – ko so članstva razvezana, čezmejna in nadsnacionalna; ko so politike pripadanja razgrajene na oseh heterogenih kulturnih identifikacij in ideološko, emotivno in politično raznoterih opredeljevanj; in ko solidarnost vznika na zgodovinsko nepričakovanih prizoriščih in ob sopotju transnacionalnih empatij, ki so lahko v neposrednem konfliktu z nacionalnim interesom.

3.2 Članstvo

Nekaterim se zdi Marshallov model dvoumen, ker državljanstvo povezuje s »skupnostjo«, in ne z »državo«; to pomeni, »da se izogne identifikaciji državljanstva in njegove široke socialne definicije z nacionalno državo« (Yuval- Davis, 2009, 110). Po drugi strani je pojem »skupnosti«, kot piše Yuval-Davis:

v Marshallovi definiciji tako ohlapen, da zajema vse od vasi do »globalne vasi« in tako lahko odseva večrazsežnostno naravo državljanstva. Hkrati pa pojem »skupnosti« v definiciji državljanstva zbuja močan »občutek pripadnosti« in nacionalne identitete, ki jo lahko ponudi državljanstvo.

Andersonovski (1983) pojem nacije kot »zamišljene skupnosti« in marshallovska skupnost državljanstva sta tako poenotena na neproblematičen način (ibid.).

Takšno poenotenje upravičeno zbuja dvom. Past skupnostnega modela se pokaže, ko pogledamo zagovornike republikanskega modela, ki nasproti individuumu postavljajo pomen skupnosti. Po mnenju Peleda, ki ga navaja Yuval-Davis, je v sodobnem preporedu republikanizma »mogoče opaziti dva ločena pojma skupnosti: šibko skupnost, v kateri je članstvo prostovoljno, in močno, historično skupnost, ki je njeni pripadniki ne ustvarijo, temveč *odkrijejo*. V močni družbi je ‚njen kontinuiran obstoj sam po sebi pomembna vrednota‘ in kot tak postane eden od najpomembnejših, če ne celo najpomembnejši imperativ ‚moralne skupnosti‘« (ibid.).

Obstoj močne skupnosti je povezan z »dolgotrajno navezanostjo«, ki je »pogosto, čeprav ne nujno, posledica mita o skupnem izvoru in ki je očitno povezana z mitom o skupni usodi« (ibid.). Tu se srečamo tako z Andersonovo nacionalno zamišljeno skupnostjo kot s Smithovo teoretsko dediščino opredeljevanja nacije. Močna skupnost je močna toliko, kolikor vztraja na opredeljevanju pripadnosti (in lojalnosti) po etnonacionalnem ključu; za civilnodružbeni koncept skupnosti, ki bi upošteval raznolikost in kulturno neopredeljenost kot temelj državljske države, se zaprejo vrata. Vrata se zaprejo tudi za vse tiste skupine, ki so jih procesi nacionaliziranja in kulturnega homogeniziranja že zgodovinsko izločili na obrobja in v kategorijo »drugih«. Ne nazadnje pred vrati ostanejo nove manjšine brez kontinuitete pripadanja »močni skupnosti«. Republikanski model skupnosti torej ne zna (noče?) odgovoriti na vprašanje, »kaj naj bi se zgodilo s tistimi člani civilne družbe, ki ne morejo ali nočejo postati polnopravni pripadniki te ‚skupnosti‘« (ibid.).

3.3 Pripadanje

Demokracija je proces doseganja pravičnosti, ne stanje dokončno doseženega (Young, 2000). Stopnja demokratičnosti je odvisna od vključenosti različnih. Vključenost pomeni sodelovanje pri sprejemanju odločitev. Takšno sodelovanje ponavadi eksplicitno zahtevajo marginalizirane družbene in etnične skupine; za dominantne skupine je vključenost norma in normalnost. Vključenost ne pomeni samo sodelovanje na volitvah; to je le minimalna stopnja politične vključenosti. Pomeni predvsem možnost imeti glas in biti slišan, upoštevan in obravnavan z dostojanstvom ne glede na večino artikuliranja glasu.

Zagovorniki politike vključenosti se pogosto srečujejo s kritiko, da delujejo na platformi partikularnih interesov skupin. Vendar, pravi Iris Young (2000), ki mi v tej

razpravi služi kot pomembna referenca, v sodobnih kompleksnih družbah javnost in javni interes ne moreta biti drugega kot amalgam partikularnih pravic, ki jih dosežejo predstavniki različnih skupin na ozadju pravičnih demokratičnih standardov.

Pravica do partikularnega glasu proizvaja teoretsko nelagodje, ki je do neke mere razumljivo, če ne upravičeno. Radikalna kritična perspektiva v zahtevah manjšin (spolnih, etničnih, staroselskih, feminizma, antirasizma) vidi nevarnost separatiističnega razpada enotne progresivne politike. S poudarjanjem specifičnih oblik zatiranja, npr. spolnega ali rasnega, smo, po tej perspektivi, nezmožni videti in artikulirati upor pri kapitalističnem zatiranju, ki deluje počez in ne meneč se za družbene razlike. Veliko negotovanja je tudi nad t. i. politiko identitet, ki naj bi od artikuliranja družbenih zahtev manjšin vodila k reificiranju njihove skupne identitete.

»Strateški esencializem« (Spivak) je v nekaterih fazah formiranja civilnodružbenih gibanj resda strategija do opolnomočenja. Vendar je, vsaj z gledišča poststrukturalistične teorije, malo osnov za enačenje programskih z identitetnimi artikulirani marginaliziranih skupin, kritikom partikularnosti odgovarja Young. Če upoštevamo, da je identiteta relacijska, da je torej vsebovana v razmerju, ne pa v sebstvu posameznika ali skupine, potem je jasno, da so upori, naslovljeni s pozicij subalterni, *upori proti strukturnim razlikam*: te se lahko opirajo na spolne, rasne, etnične itn. identitete, toda prav gotovo jih ni mogoče nanje reducirati. Kot so opozorile postkolonialne feministične teoretičarke in poststrukturalistke, spolna razlika ni inherentnost telesa ali biologije, niti samoprepoznavanja ali preprosto vzgoje: je proizvedena pozicija (ne)moči in drugosti, ki se udejanja skozi delovanje oblasti in diskurzivne hegemonije (Young, 2000, 86–87; glej tudi Laclau in Mouffe, 1987). »Kar naredi skupino, niso toliko atributi, ki si jih delijo člani, kot pa odnosi, v katere so postavljeni glede na druge« (Young, 2000, 90). Posamezniki, ki se znajdejo v sorodnih okoliščinah strukturne razlike, so si bližje od tistih, ki teh okoliščin ne delijo. Na primer: »Belost je situacija, ki jo imamo ali smo v njej: ko imenujemo to situacijo (ali se na njen račun celo šalimo), se prepoznamo kot tujci instituciji in najdemo v tej potujitvi neko skupno vez« (Young, 2000, 5). To seveda ne pomeni, da si prek identifikacije z lokacijo pridobimo tudi skupno identiteto. Številne muslimanke v Evropi danes na primer zahtevajo pravico do nošenja naglavne rute. To je mogoče razumeti kot izraz identitetne politike. Lahko pa, kar je bolj verjetno, je javno izražanje identitete *samo sredstvo za uveljavljanje glasu*; torej izdajanje zahtevka za pravico do sodelovanja v demokratičnem razpravljanju. Enako gejevška politika: ne gre za preprosto zahtevo po pripoznanju (razlike): »Zahtevajo, da so lahko javno drugačni od večine, ne da bi pri tem utrpeli družbene ali ekonomske ovire« (Young, 2000, 107).

Javna vidnost je ključni moment pri pridobivanju družbene vednosti o pluralnem družbenem telesu, bodisi na lokalni, nacionalni ali globalni ravni. Je predpogoj za oblikovanje empatije, kot bomo videli v nadaljevanju. Prvi pogoj pa je razumevanje anatomije strukturne prepletenosti med privilegiranimi in deprivilegiranimi. Ko se Susan Sontag (2006) sprašuje, kako se odzvati na »bolečino drugega«, opomni, da je prvi korak v našem delovanju nujno prepoznanje, da je nesreča drugega povezana z mojo srečo – četudi na nivoju, ki je neviden, fetišiziran ali zamaskiran z oznakami »svetovna revščina«, »Tretji svet«, »nerazviti svet«, »vojna območja« itn. Še pomembneje je, da trpeči drugi v javnem nastopu dobi ime in osebno identifikacijo; anonimni obrazi trpečih posameznikov in ljudstev so zgodovinsko uveljavljena formula razdružbljanja zavesti o izvorih trpljenja. Stanja so preprosto opisana kot humanitarna ali človeška: univerzalnost utopi politično pozornost do (družbenega) detajla.

Toda ni nam treba v tretji svet, da bi lahko opazovali podaljševanje razdalje med trpečimi in ljudmi na socialnem dnu na eni ter privilegiranimi na drugi strani. Prakse rezidenčnih segregacij, getoizacij, zavarovanih naselij s prepovedjo prehoda za nestanovalce itn. delujejo kot neprosojen zid ločitve, za katerim se skrivajo resnične mreže soodvisnosti. Proces je dvosmeren: s tem, ko je pogled na drugega postavljen pred zapreko, ustvarjamo desenzibiliziran pogled na svet: česar ne vidimo, nas ne more zadevati. Morda celo bolj usodno – z vidika demokratične politike – je, da ker ne vidimo deprivilegiranega drugega, *ne vidimo lastne privilegiranosti*. »Naš« življenjski slog postane norma, normalnost, običajnost. »Segregacija naredi privilegij dvojno neviden za privilegirane: s prikladnim ohranjanjem položaja deprivilegiranih zunaj vidnega polja je njihov lasten položaj privilegiranih videti kot nekaj navadnega« (Young, 2000, 208).

Kadar se zavzemamo za parcialen pristop, pa naletimo na drugačen problem – podoben problemu »človekovih pravic«, kot bomo videli v četrtem poglavju. Klic k socialni vključenosti je namreč samoreferencialen in samorazlagalen; kaže se skratka kot demokratičen *sui generis*. Težko je *ne podpirati* javnega poziva k vključevanju, toda splošnost, ohlapnost in abstraktnost povabila lahko zakrijejo specifične instrumentarije, pogoje in utemeljitve, ki sestavljajo dinamiko vključevanja in izključevanja. Je rasizem na primer oblika izključevanja ali je na delu drugačen režim urejanja družbenih odnosov, ki pa se, najpogosteje, res kaže kot izključevanje? »Koncepta izključevanja in vključevanja zgubita pomen, če se ju uporablja kot oznaki za vse težave družbenega konflikta in nepravilnosti« (Young, 2000, 13). Prav tako politika vključevanja postane problematična, ko se opre na koncept raznolikosti, da bi z njim odpravila rane, ki jih je povzročil rasizem;

postane »pripoved o popravilu« (Ahmed, 2012, 17). Danes je raznolikost institucionalno dobrodošla, saj daje videz, da se odgovorni zavedajo zgodovinskih krivic, ki jih je povzročil rasizem, in z vključevanjem rasnih subjektov, ki postajajo del njihovega belega tima, sodelujejo pri popravilu. Kot pokaže Ahmed na primeru svojega »prihoda« na angleško univerzo, gre pri institucionalizaciji vključevanja rasnega »drugega« zares za aktivnost profesionalnih skupin belcev: ti intervjuvajo temnopolto kandidatko in jo sprašujejo o njenih izkušnjah raziskovanja rase. Belost ostaja norma, ker je nevidna in ni predmet intervjuja ali univerzitetne zaposlitvene priložnosti, ki bi bila vezana na ozek disciplinarni segment »rasnih študijev«. ⁷

Na ravni ideala vključenost pomeni normo moralnega spoštovanja (Young, 2000, 23). Pomeni možnost maksimalnega izraza interesov, mnenj in perspektiv na dani družbeni problem. To ne pomeni nujno, da se vsi naštetih elementi upoštevajo pri končni rešitvi, prav gotovo pa razpravljanje ponuja pomemben vidik izgradnje splošne družbene vednosti o partikularnih pogledih zainteresiranih javnosti. Ideal deliberativne demokracije, ki ga zagovarja Young, je stanje, v katerem imajo vsi člani politične skupnosti možnost sodelovanja pri sprejemanju odločitev. Ni nujno, da imajo člani enako predstavo o splošni pravičnosti, da bi lahko dosegli partikularno rešitev. Pogosto je prav zaradi ozke usmerjenosti na specifični problem pot do rešitve krajša, kot bi bila, če bi se o njem razpravljalo v kontekstu širših moralnih dilem.

Tega pri Youngovi (najbrž) ne bi smeli razumeti kot grobega pragmatizma, temveč prej kot nadaljevanje procesa za vzpostavljanje »epistemskih pogojev za kolektivno vednost« (Young, 2000, 30), ki omogoča, da je dana rešitev ne le abstraktno pravična, pač pa tudi praktično smiselna. Družbena pravičnost je konsekvence, ne pogoj: je produkt »institucionalnih pogojev, ki omogočijo samorazvoj in samoodločanje članov družbe« (Young, 2000, 33). Pomembno je, da so na voljo komunikativni prostori, kjer člani lahko izražajo svoje stališče. Gre torej za možnost imeti glas. Če se nekoga ne sliši, lahko zmotno domnevamo, da je zadovoljen s stanjem demokracije; če je utišan, ne slišimo, kako je postal žrtev nepravičnosti.

Politično teoretska perspektiva vključenosti, ki jo ponudi Young, pomeni pomemben prispevek k razmišljanju o prihodnosti demokracije. Obenem je prav omejeni politološki pristop izrazito omejujoč, na primer ko se vprašamo, na kakšni podlagi naj bi se člani politične skupnosti odločili za takšno sodelovanje; zakaj bi se privilegirane skupine odrekle debelim kosom pogače in k razpravljanju povabile

7 Resnici na ljubo je treba dodati, da se že pojavljajo tudi »belski študiji« (*white studies*). Ker gre bolj za butično kuriozitetno kot dekonstrukcijo norme, ki bi zahtevala razgradnjo celotnega akademskega kanona, bolj prispeva k ohranjanju statusa quo, kot pa da bi ga spodnašala.

deprivilegirane?⁸ In, če že pride do razprave za skupno mizo, kako ravnati z razlikami, ne da bi pri tem zapustili strogo demokratično formo spoštovanja in normo upoštevanja? Spoštovanje še, kaj pa upoštevanje? Ali niso na delu drugi, skoraj nezavedni procesi, ki določajo nenapisana pravila o tem, kakšna je veljava določenega glasu? Kakšna je *kulturna veljava* določenega glasu?

Nekoliko naivno se zdi pričakovati, da bi se privilegirani po tem, ko zanje demokracija v glavnem že deluje, odpovedali privilegijem v dobro demokracije. Potreben bo daljši čas odvajanja od ugodja nedelovanja, pa tudi sistematičen prevzgojni projekt državljanstva, ki bo samoumevnosti postavil pod vprašaj.

V podporo slednjemu se namesto politike vključevanja zato sama nagibam k politiki pripadanja. Nira Yuval Davis piše: »Po 9/11 (in 7/7), se ‚tujcev‘ ne dojema samo kot grožnja kohezivnosti politične in kulturne skupnosti, temveč tudi kot potencialne teroriste. Toda vprašanje, kdo je ‚tujec‘ in kdo ‚ne pripada‘, se tudi ves čas spreminja in preoblikuje« (Yuval-Davis, 2011, 1–2). To pomeni, da je položaj nepripadajočega zgodovinsko skonstruiran in predmet ideoloških valovanj, ki gredo enkrat bolj v prid enemu, drugič drugemu. Edward Said (2000) nazorno pokaže prelomni zgodovinski datum, ko se v ZDA muslimane začne obravnavati kot teroriste; enako MacMaster (2003) dokumentira, kdaj in kako muslimani postanejo »problem« v Franciji. Zato je pomembno, da razlikujemo med pripadanjem in politiko pripadanja: pripadanje pomeni emotivno vez, občutek »biti doma«. Vez je prepletena z varnostjo: da nekomu ali nečemu pripadamo, se običajno zavemo šele, ko je porušen občutek varnosti in se na njegovo mesto naselita negotovost in strah (Yuval-Davis, 2011, 10). Politika pa pomeni »združevanje specifičnih političnih projektov, ki so vpeljani z namenom konstruiranja pripadnosti določenih kolektivitet, ki so v procesu tudi sami skonstruirane na posebne načine in v okviru specifičnih meja« (ibid.).

Pripadanje je lahko vezano na multipla članstva, v glavnem pa ga je, po Yuval-Davis, mogoče opredeliti glede na tri družbene kategorije: socialno lokacijo – ta je vezana na družbeno umestitev spola, razreda, etnične, starostne, sorodstvene in drugih pripadanj v hierarhije družbene moči; emotivno in identifikacijsko vez (subjektivno povezovanje v kolektivitete in skupine); pripadanje etičnim in političnim vrednostnim sistemom (ibid.). Vse tri ravni pripadanja se medsebojno prepletajo, ni pa jih mogoče zreducirati drugo na drugo. Politika pripadanja pomeni dinamično vključevanja in izključevanja: je polje bojov za pravico do pripadanja, pa tudi

8 Na poti skozi mednarodni terminal letališča v Atlanti sem oktobra 2012 na razstavnem panoju prebrala citat Martina Lutherja Kinga: rasizem je breme črnih – in sramota belih. Besede so stare desetletja, pot do odprave strukturnega rasizma pa je še vedno dolga.

nepripadanja. Kadar je politika preskriptivna in deluje represivno, je namreč lahko tudi povod za upor in spopad za opolnomočenje zunaj kontur predpisanega pripadanja. Lahko pa, kot bo vidno v nadaljevanju, ljudje sprejmemo predpisano lokacijo, ki nam jo odmeri politika pripadanja, zgolj navidezno; se torej pretvarjamo, da smo tam, kjer nas želijo videti drugi, medtem ko prakticiramo, dejansko ali imaginarno in v fantazijah, drugačna pripadanja.⁹

3.3.1 Rasni prehod [passing]

Pripadnost je ponavadi vzpostavljena skupaj s fizično geografijo, četudi je v času naraščajoče digitalizacije sveta ta lahko tudi virtualna; skoraj vedno zadeva telo, oziroma, kadar gre za zamišljanje prek odsotnosti, biopolitiko telesa. Povedano drugače: pripadanje vključuje razmerje med topografijo in telesom. Je rezultat soglasja pozitivnega odnosa med obema: telo je videti »ustrezno«, »nemoteče« in v svoji običajnosti topografsko »normalno; prostor ga sprejme.

Sara Ahmed piše o svoji izkušnji osebe, ki (prostorsko) ne pripada. »Ali ste aboriginka?« sta jo ustavila policista, ko se je vračala domov. Izkazalo se je, da je bil v soseski rop in zaradi svoje temne polti je bila nemudoma sumljiva. To je »izkušnja ne biti bel, biti narejen v tujca, nekoga, ki se ga prepoznava«: ker »štrli ven«, ne »sodi na to mesto« (Ahmed, 2012, 2). Med domačinom in tistim, ki je narejen v tujca, stoji prepreka tena kože. »Koža med nama«, kot pravi naslov romana Kym Raguse [*The Skin Between Us*, 2006], markira »mejo med soseskama«; med belo in temnopolto. Prehod druge v prvo v obliki telesne prezenca »obarvane« kože ustvari, kot je razvidno iz odziva pripadnikov represivnega aparata v primeru Ahmedove, motnjo.

Sicer pa je temnopoltost (črna rasa) na Zahodu, po tem, ko je bil rasizem uradno odpravljen, morda najbolj neposreden dokaz, kako je skonstruirana prav prek prostorske ureditve. To lahko osvetlimo s fenomenom rasnega prehajanja. V ZDA, kjer se je po vojni zaostрил civilnodružbeni pritisk za odpravo segregacije,¹⁰ se je priložnost za vpeljavo vzporedne, legalne »rešitev« za ohranjanje segregacije ponudila v obliki »predmestnega družinskega ideala« (Vidmar Horvat, 2000).

9 Na ravni »trivialnega« je bila ta politika najbolj temeljito raziskana na področju ženskih žanrov, kot so telenovele, melodrame in ljubezenski romani: branje in gledanje teh razvrednotenih form za ženske je dober zgled za pretvarjanje, ki se dogaja v intimnih prostorih zasebnosti in ne moti zunanega videza preskriptivnega pripadanja bralk patriarhalnim normam ženskega spola. Obratna možnost je, da se pretvarjamo, da smo nekdo drug, da torej zmedemo samo politiko pripadanja in postavitev mej, s katerimi je ta določena, da torej subvertiramo sam režim. Čeprav se zdi, da je ta subverzija, zaradi svoje radikalnosti, tudi bolj ustrezna kritični (avto)politiki pripadanja, pa ima ponavadi za posameznika, ki jo prakticira, tudi višjo ceno.

10 Segregacija v šolah je bila prepovedana z odločbo sodišča v primeru Brown vs. Board iz leta 1954; 1964 (Civil Rights Act) je bila z zakonom odpravljena tudi splošna segregacija. Med odmevnejšimi javnimi manifestacijami upora proti segregaciji je protestna vožnja Rose Parks v avtobusu na sedežu za belce 1955 v Montgomeryju v Alabami; to dejanje je postalo začetek gibanja za državljanske pravice, ki ga je vodil Martin Luther King.

Prvo naselje Levittown, ki ga je na podlagi tipske hiše zasnoval William Levitt, je bilo na voljo za vselitev že leta 1947, ciljni prebivalci novega povojnega sna so bili belci srednjega razreda in povzpenjajočega se delavskega razreda. Takrat se je začel prvi povojni val¹¹ rasnega preseljevanja belih družin (*white flight*) iz mest v nastajajoča predmestja.

Rasna topografija razslojevanja je rasializacijo subjekta in njegovega (ne) pripadanja oblikovala v dveh prostorskih možnostih. Prva možnost je bilo neprostovoljno pasivno sprejetje rasne zapore: temnopolti, ki so ostali v mestih, so nadaljevali življenje »rasnega problema«. Tisti, ki so se preselili v predmestje, so se preselili v belost (Romania, 2012); ta je označevala red, harmonijo in odsotnost problemov.

Fenomen passing, rasne mimikrije, pa je redkim odprl možnost živeti tudi v belosti. Afroameriške družine, katerih člani so bili svetlejši poti, so, ker so se lahko izdajali za belce, igrali vlogo rezidentov predmestja (prim. Vidmar Horvat, 2000). V resnici lahko govorimo o igranju belosti v garfinkelskem pomenu igranja vlog: bolj ko so se skrili v belosti, kar je pomenilo tudi prakticiranje sloga življenja belih srednjega razreda, bolj verjetno je bilo, da jih ne bodo spregledali. Popularna ameriška revija *Look* je tako leta 1949 objavila prispevek o družini z navidezno škandaloznim naslovom »Ta družina je dve desetletji živela kot bela«. Izkazalo se je, da je afroameriška družina z očetom zdravnikom kot glavo družine živela spodobno kopijo družinskega ideala belih: vozili so se v identičnih vozilih, otroke vpisovali na identične ure učenja klavirja in nasploh prakticirali življenjski slog, ki na zunaj (»na videz«) v ničemer ni odstopal od življenjskega sloga belega srednjega razreda. Zato revija škandaloznega »razkritja« tudi ne poveže s škandalom: mimesis, ali kar prevara, bele rase je temnopolto družino naredil za prostorsko »sprejemljivo« in kulturno pripadajočo.

Seveda so bili prevarani beli, saj so tisti, ki so to hoteli, s tem dobili »dokaz«, da je belost skopoflični konstrukt.¹² Še bolj pa bi jih, če bi bili pozorni, lahko zmotilo naslednje ravnanje: »beljenje kože«. Revija *Ebony*, namenjena afroameriškem bralstvu, je bila dolgo povojno obdobje prepolna oglasov za beljenje kože (*skin bleaching*) s sredstvom, ki je bilo odkrito po naključju – potem, ko se je s kemikalijo

11 Drugi val je sledil v 80. letih, najbolj odmeven je bil beg belih iz New Yorka, ki ga je, tik pred izvolitvijo župana italijanskega porekla Gullianija, spodbudilo rasno nasilje in napetosti med Italijano-Američani in Afro-Američani.

12 Vicky Bell rasno mimikrijo obravnava kot strategijo kulturnega preživetja (Bell, 1999); včasih, kot v času nacizma, je zgolj strategija preživetja. Pri nas jo prakticirajo Romi s privzemanjem novih, »slovenskih« priimkov; obstajajo pričevanja o tem, kako so bili prek neosebnega kontakta zaradi priimka povabljeni na razgovor za delo, ko je prišlo do osebnega »prepoznavja«, pa delovno mesto ni bilo več na voljo. To je samo dodaten dokaz moči »prijaznega« rasizma, ki ne deluje toliko z odkritim zatiranjem kot z zatiranjem prek vnaprejšnjega samoprepoznavanja rasnega subjekta kot »neprimerne«, »nepripadajočega«, drugega.

na delovnem mestu polil neki delavec in opazil, da se mu je koža na rokah obelila. Potem jo je revija svojim bralcem ponujala kot priložnost za passing, četudi pojem ni bil nikdar uporabljen (Vidmar Horvat, 2000). Tu torej ne gre več zgolj za asimilacijo s prevaro podobnosti, temveč za poskus spreminjanja rasne identitete – izpeljana v obliki biopolitike lastnega (p)oškodovanja. Ta primer je zgodovinsko morda med bolj bizarnimi, saj je dokument epistemskega nasilja barve kože nad subjektom, utelešenim pod njeno površino. V manj agresivni telesni formi se ponovi med drugo svetovno vojno, ko se mimikrije s privzemanjem »nemških« priimkov poslužujejo Judi. Danes je značilnost samozaščite med Romi.¹³

Kadar se passing zaključí v hibridizaciji, kadar rasni subjekt sprejme svojo bi-rasno identiteto, ki jo na primer ponazarja vezajska identiteta, občutek sramu in neavtentičnosti izgine, trdijo raziskovalci hibridnosti. Na ravni osebne poetike in politike boja za pripoznanje je to nemara lahko uspešna strategija; na ravni javnih politik pa bo dosegla demokratični učinek šele, ko se bodo spremenile koordinate pripadanja, ki sta jih iznašla rasizem in nacionalizem, pogosto kot njun skupni projekt.

Politika pripadanja pomeni drugačno delo konstrukcije dialoga, ki se začneja: z dekonstrukcijo. Dekonstrukcija rasizma torej zahteva dekonstrukcijo institucionalnih mehanizmov izključevanja na podlagi barve kože kot tudi radikalno spreminjanje prostorskega planiranja in urbanizacije (Holston, 1998). Getoizirane cone, ki postanejo kontejnerji za zadrževanje prehoda rasnega drugega v bele zone, je ena oblika delanja rase; druga je prej omenjena politika zavarovanih belskih naselij, kjer rasizem »živi« na način topografske slepote. Skopična polja rasizma mapirajo geografije prostora na način zadrževanja, ki je vizualno legitimno; in zadrževanja, ki je prezentno neustrezno, in kjer je torej nujna intervencija oblasti.

Dekonstrukcija, kot bom argumentirala v nadaljevanju, pomeni redefiniranje odnosa med teritorijem in politično skupnostjo. Zahteva temeljni intelektualni napor za de- in re-historiziranje pravice do teritorialnega pripadanja, ki sovпада s teritorialno umeščeno politično skupnostjo (občino, regijo, državo, Evropo). Zahteva tudi temeljit premislek o konceptu patrie in patriotičnem čustvu. Oba delovna svežnja, kot bo kmalu jasno, vodita v radikalen spopad z nacionalistično paradigmo politične in kulturne zgodovine, pa tudi v vzgojo zgodovinske senzibilnosti za naključnost in (vsaj delno) neprostovoljnost članstva. Stanje normalne vključenosti,

13 Rasna mimikrija, ki so jo lahko izkoriščali tisti, ki so imeli »naravno« prednost svetlešje polti, je sicer našla pot tudi v množično kulturo. Že leta 1929 je izšla zgodba Nelle Larsen, *Passing*; leta 1949 je bil z oskarjem nagrajen hollywoodski film *Pinky*; o istem problemu govori tudi film *Imitation of Life*. Sicer pa obstaja spletna stran, ki arhivira portrete znanih hollywoodskih igralk, ki so prikrije svoje poreklo; verodostojnosti spletne strani in njenih navajanj nisem preverjala, tukaj jo navajam kot dodatno gradivo za morebitni sociološki interes za temo; <http://racerelations.about.com/od/hollywood/tp/Passing-For-White-In-Hollywood.htm>.

članstva in državljanstva je produkt zgodovine; in zgodovinski produkt – v smislu temporalnega, prostorskega, kulturnega in družbenega prekrivanja skupin s privilegiji, ter nato pridobljenih privilegijev teh skupin z zgodovinsko »upravičenostjo«. V času, ko prostor in družbena geografija spet pridobivata intelektualno pozornost humanistike in družboslovja, je takšna potujitvena teritorialna dekonstrukcija nacionalnega familiarnega lahko pravi trenutek za rekonceptualizacijo pripadanja kot demokratičnega projekta.

3.4 Kriza konceptov, družbena kriza

Klasični moderni modeli državljanstva, ki kot konsekvenco producirajo tudi imaginarne modele članstva in, simbolno, pripadanja, so se danes znašli v krizi. Na eni strani krizo generirajo globalni kapitalizem in neoliberalne vlade: »Marginaliziranje delavca in degradacija izobraževanja sta pripeljala do erozije državljanstva, ki se kaže v nizki udeležbi na volitvah, nezaupanju politikom, odsotnosti naložb v socialni kapital, razkroju javne sfere in zatonu univerz« (Turner, 2002, 48). Na drugi strani kriza izhaja iz krize nacionalne države same. »Pojavi teritorialne države, nacije in ljudske ekonomije, ki so se vzpostavili v okviru nacionalnih meja, so oblikovali historično konstelacijo, v katerem je bil demokratični proces izpeljan v bolj ali manj prepričljivi institucionalni formi« (Habermas, 2001b, 60). Sodobna globalizacija je konstelaciji, kjer je del demokratične družbe bdel nad družbo nasploh, napovedala konec: nacionalna doba, v kateri je model politične organizacije predstavljala nacionalna država, se umika postnacionalni dobi. Pojavlja se razdružitve »ustavne države« in nacije.

Egalitaristični univerzalizem, ki je temeljil na vključitvi drugega pod okrilje enakih pravic, se sooča z izzivi individualizma in multikulturalizma: namesto solidarnosti, ki jo je zagotavljala ideja »skupnega porekla«, ta dva zahtevata solidarnost, ki temelji na občutljivosti do razlike (Habermas, 2001b, 84). »Globalizacija nacionalno državo sili, da se od znotraj odpre k množstvu tujih, ali novih, oblik kulturnega življenja« (ibid.). Za Habermasa je pravi odgovor na izzive globalizacije in multikulturalizacije družb v »politiki pripoznanja«: v po Taylorjevi paradigmi kulturno diferencirani družbi, kjer je integriteta pravne osebe zagotovljena le, ko so zagotovljene njene kulturne pravice. To pa pomeni, da se mora večinska kultura, ki je bila v preteklosti izenačena s splošno politično kulturo, osvoboditi te zgodovinske izenačitve, solidarnost pa vstaviti v nove, bolj abstraktne temelje (Habermas, 2001b).

Habermas tej novi zgodovinski priložnosti pravi postnacionalna konstelacija. »Nacionalna država je z razširitvijo implementacije človekovih pravic in demokracije

ustvarila pogoje za novo, bolj abstraktno obliko družbene integracije, ki se je raztezala onkraj meja porekla in dialekta. Danes smo soočeni z nalogo, da naredimo naslednji korak« (Habermas, 2001b, 18). Za Habermasa je temelj te konstelacije zavest o kolektivnem pripadanju. Ljudje so se v 19. stoletju srečevali s sorodnim problemom, pravi. Seveda, nadaljuje, je nacionalizem, ki so ga kot odgovor ponudile nacionalne elite, proizvedel populistični odziv izključevanja. Vseeno pa je njegov kulturni del prispeval k oblikovanju solidarnosti med ljudmi, ki so si bili do takrat tuji. »Kar se tiče politične združitve Evrope,« Habermas zaključuje z nemško primero, »danes stojimo pred enako nalogo, kot so jo imeli naši germanisti, ko so oblikovali politično združitev naroda« (ibid.).

»Fenomen teritorialne države, nacije in množične ekonomije, ki so bile vzpostavljene znotraj nacionalnih meja, so oblikovale zgodovinsko konstelacijo, v katerem je demokratični proces zasedel bolj ali manj prepričljivo institucionalno obliko« (Habermas, 2001b, 60). Globalizacija je celotno konstelacijo temeljito zamajala. Iznajti moramo torej načine, ki bodo tekli onkraj nacije.¹⁴ Izkusnje uspešnih oblik socialne integracije so oblikovale normativno samorazumevanje evropske moderne, ki je vodilo v egalitarni univerzalizem; ta lahko olajša tudi »prehod v postnacionalno demokracijo in njene zahtevne kontekste medsebojnega priznavanja nas vseh – nas, sinov, hčera in vnukov barbarskega nacionalizma« (Habermas, 2001b, 103). Ne glede na naš pogled globalizacija ekonomije uniči zgodovinsko konstelacijo, ki je začasno omogočila kompromis s socialno državo. Četudi ta kompromis ni bil nikdar idealna rešitev za problem, ki je kapitalizmu inherenten, je vendarle zadrževal družbeno ceno kapitalizma v znosnih mejah. Po Habermasu bi se morale funkcije socialne države danes prenesti na večje politične entitete, socialno tkivo pa oblikovati na ozadju skupne javne sfere. Družbeno učinkovitost Habermasovega predloga bom v nadaljevanju preverila na modelu evropskega državljanstva.

Tudi drugi avtorji opozarjajo na procese razdružitve nacije in družbe. Soysal, na primer, je med zgodnejšimi opazovalkami prihajajoče dobe postnacionalnega državljanstva. V svojem pionirskem raziskovanju položaja začasnih delavcev v Evropi problematizira predstavo, da je nacionalno državljanstvo nujna oblika članstva v politični skupnosti. Model nacionalnega državljanstva je veljal na prehodu iz 19. v 20. stoletje, ko so se množična preseljevanja zaključevala s procesi asimilacije in preobražanja imigrantov po kalupu teritorializiranih predstav kulturnega pripadanja. Povojne migracije v Evropi dokazujejo, da »se nacionalno državljanstvo

14 Habermas prepozna paradoks, da si tudi postnacionalno konstelacijo domišljamo samo z vokabularjem nacije. Samovladanje, demos, soglasje, reprezentacija, suverenost ljudstva pa so danes problematične kategorije.

umika pred bolj univerzalnim modelom članstva, usidranem v deteritorializiranih predstavah o pravicah posameznika« (Soysal, 1994, 3). »Kot sama vidim stvari,« piše Soysal, »vključitev začasnih delavcev ne predstavlja preproste širitve obsega nacionalnega državljanstva, pa tudi ne njegove neregularnosti. Prej razkriva temeljno preobrazbo znotraj institucije državljanstva, tako v njegovi institucionalni logiki in v načinu, kako se legitimira« (Soysal, 1994, 139).

V tem preobražanju državljanstva nastaja neskladje med organizacijskimi in normativnimi temelji pravic. »Medtem ko so viri in legitimnost pravic vse bolj umeščajo v transnacionalni red, so individualne pravice še naprej organizirane ločeno in glede na državo; enako neskladje se podvoji v odnosu med identiteto in pravicami.« Medtem ko pravice postajajo univerzalizirane in abstraktne, se identiteto še vedno pojmuje kot partikularno in zapreženo z nacionalnimi, etničnimi, religijskimi in drugimi značilnostmi« (Soysal, 1994, 8). Nasprotja med zamejeno in teritorialno definirano nacionalno državo na eni ter univerzalnimi in deteritorializiranimi pravicami na drugi strani ustvarjajo dialektično napetost, ki kliče h konceptualiziranju novega, postnacionalnega modela članstva.

Enako kritični v opažanju konsekvenc preobrazbe državljanstva sta Judith Butler in Gayatri Chakravorty Spivak. V dialoško zasnovanem tekstu *Who sings the nation-state? Language, politics, belonging*, prva dilema izpostavi Butler:

Država označuje pravne in institucionalne strukture, ki zamejujejo določen teritorij (čeprav ni nujno, da vsaka od teh institucionalnih struktur pripada aparatu države). Od tod se rodi pričakovanje, da bo država skrbela za uveljavljanje matrice obveznosti in prerogativov državljanstva ... Lahko bi pričakovali, da, vsaj do določene mere, država predpostavlja oblike pravnega pripadanja, toda ker je država prav tisto, kar izključuje in suspendira oblike pravne zaščite in obveznosti, nas, nekatere od nas, država lahko spravi v prav posebno stanje [igra besed: since the state can be precisely what expels and suspends modes of legal protection and obligation, the state can put us, some of us, in quite a state, op. KHV]. Lahko označuje vir nepripadanja, nepripadanje kot neko kvazi-permanentno stanje lahko celo sama proizvede (Butler, Spivak, 2011, 3–4).

Tisto, kar ostane od posameznika, ko je izključen iz državljanskega stanja in pah-njen v stanje brez države, ni »golo življenje«:¹⁵ to je prav posebna »formacija oblasti in prisile, ki je oblikovana z namenom ustvarjanja in ohranjanja stanja, države razlaščenih« (ibid., 5).

15 Butler tu kritizira Agambena (2004).

3.5 Postnacionalno pripadanje

Sama verjamem, da je pot k odpravi zgodovinskega konflikta državljanstva nujno speljati prek preformuliranja nacionalnega pripadanja v postnacionalno. Videli smo, da se sodobna teorija državljanstva trudi premisliti razmerje med državljanstvom, članstvom in pripadanjem. Pri tem teoretsko zaledje v zadnjem času posebej aktivno ponujata dve povezani paradigmi: multikulturalizem in kozmopolitstvo (Taylor, 1994; Kymlicka, 1995; 2007; Yuval-Davis, 2009; Sardoč, 2011). Preden izrečem svojo sodbo o obeh možnostih, pogledjmo njuna eshatološka okvira.

Multikulturalizem – podam lahko le grob približek bogatih in raznovrstnih razprav – pomeni družbeno stanje, v katerem posamezniki in država prepoznava jo kulturno raznolikost, heterogenost in zgodovinsko spremenljivost kolektivne identitete, s katero se opredeljuje nacionalno kulturo. V ospredje stopi »kulturno državljanstvo«, ki, če osvežimo Marshalla, k tridelni strukturi državljanstva dodaja še kulturne pravice.

Multikulturni liberalni model Willa Kymlicke vztraja pri pripoznavanju in integriranju multikulturnih identitet v sam model državljanstva kot način njegove prolongacije in prilagoditve na nove družbene okoliščine: tu je na delu predpostavka o kulturnih, predvsem etničnih, skupnostih, ki gradijo temelj državljanškega mozaika, po katerem se oblikujejo lojalnosti širšemu občestvu. Drugi model predstavlja radikalno stališče Iris Young, ki zahteva pripoznanje vseh oblik kulturnih različnosti in raznolikosti, vključujoč družbeno marginalizirane skupine, ki jih ne opredeljuje specifična etnična identiteta, na primer homoseksualci, invalidi, starostniki itn.

Kymlicka (2008) navede štiri temeljne vrline, ki določajo liberalni model: javno zavest in javno razpravo, čut za pravičnost, civilnost in strpnost ter skupni čut za solidarnost ali predanost. Vsaka od teh vrlin ima svoje pasti in lahko razvija stranpoti. Na primer prva, ki jo Kymlicka naveže na zavest o skupni pripadnosti. Ta zavest, kot sem že opozorila, je vezana na sposobnost politične skupnosti, da deluje po principu vključevanja, namesto izključevanja. Toda v praksi pogosto ni tako: lahko bi celo trdili obratno, da namreč s procesi globaliziranja in kozmopolitiziranja družbe opažamo nove poskuse ponovnega re-etniciziranja in homogeniziranja skupnosti. Ta seveda lahko izhaja iz emancipatornih vzgibov in zagotavljanja varnosti (slednje je predvsem opazno pri diasporah, ki iz etničnega ključa medsebojnega povezovanja črpajo občutek moči in samozaščite), pogosto pa pomeni tudi izključevanje drugih – in to tako znotraj skupine kot navzven. Poleg tega je zavest o skupni pripadnosti prej vezana na preteklost in zgodovino – bodisi dejansko

bodisi zamišljeno – ki postane vir legitimacije za pripadanje in članstvo, manj pa se ukvarja s projekcijami prihodnosti, ko se bo takšna zgodovina šele oblikovala.

Enako problematično je načelo civilnosti in strpnosti. Razširitev nediskriminatornega ravnanja, ki izhaja iz upoštevanja civilnosti, je po Kymlicki »radikalna razširitev obveznosti liberalnega državljanstva« (Kymlicka, 2008, 53). Obveznost, da z ljudmi ravnamo kot s sebi enakimi, je del javne in institucionalne etike – od šole, zaposlovanja, zdravstva itn. –, toda v resnici je tudi nediskriminatorno vedenje prej ali slej prepuščeno posamezniku in njegovi »dobri vzgoji«. Kymlicka zato nalogo izobraževanja za liberalnega državljanca naprti šoli, s pomembno ugotovitvijo, da mora biti ta javna in da se mora ne glede na kulturne, verske ali etnične razlike in ozadja od državljanca zahtevati, da s tem, ko se odloči, da bo uveljavljal svoje pravice kot polnopravni državljan, sprejme obveznost, da se na »neki točki vzgojnega procesa naklonjeno sooči z drugimi načini življenja« (Kymlicka, 2008, 58). To pomeni, da se vključi v proces oblikovanja skupne identitete, ki je v postnacionalni družbi lahko le multikulturna.

Toda kako priti do točke, ko se državljan odloči ne le, da sprejme model multikulturnega državljanstva (ne nazadnje je zanj odgovoren šolski ideološki aparat, ki ima za takšno vzgojo na volje različne instrumente discipliniranja), temveč tudi intimno ponotrnanji načelo strpnosti in spoštovanja drugačnosti? Oziroma, v najbolj zahtevni obliki, da se odreče temeljnemu načelu zavesti o skupni pripadnosti, ki izhaja iz članstva preteklih generacij, in sprejme načelo enakosti pri ustvarjanju pripadnosti in članstva, ki izhaja iz trenutnega družbenega stanja? Da torej to članstvo vključuje tudi vse nedavne migracije, vse marginalizirane in vse, ki iz takih ali drugačnih razlogov nimajo dostopa do javne kulture?

Glavni problem pa je obravnava kulturne razlike. Kulturalistični odgovor na dileme sodobnega postnacionalnega državljanstva ponuja dve možnosti. Na eni strani gre teorija v smer zagovora skupinskih pravic. Da bi manjšine lahko ubravnile svojo samostojnost pri soočenju z večinskim prebivalstvom, morajo biti zagotovljene njihove skupinske pravice. Radikalni pluralizem Iris Marion Young ali multikulturni liberalizem, ki ga zagovarja Will Kymlicka, sodita v ta okvir državljanskih možnosti. Opozoriti moramo, da zagovarjanje skupinskih pravic ustvari notranji antagonizem: »Čeprav cilj Youngove ni bil takšen, je radikalni pluralizem utemeljil takšno politiko kulturnega razlikovanja, v kateri razlike zdaj čvrsto kljubujejo enakosti. Zdaj ne gre več preprosto za enakost, marveč za pravico ostati ali biti drugačen« (Yuval-Davis, 2009, 135–137). Enako velja tudi za Kymlicko, ki »konkretizira in naturalizira meje skupin in ne razlikuje med ljudmi na specifičnih položajih moči znotraj skupin (ki niso homogene in imajo

lahko različne in nasprotujoče si interese) in ‚skupino‘ (Yuval-Davis, 2009, 122). Kulturna paradigma državljanstva tedaj tvega utrjevanje meja in razmejitvev, ki jih želi razpustiti, kot tudi vsiljevanja kulturne pripadnosti, ki jim posamezniki in posameznice v procesih samo-emancipiranja želijo ubežati. Problem je tako dvojen: prvič, kulturno državljanstvo esencializira kulturo in kulturne potrebe, ki se zmotno kažejo kot »nespremenljive ahistorične esencialistične poteze skupnosti« (prav tam); in, po modernizacijski logiki nacionalističnega projekta, homogenizira. Zgodovino ponavlja tam, kjer naj bi odšla na svojo pot.

Nepričakovane konsekvence liberalne kulturalistične drže se kažejo v konkretnih praksah notranjeskupinskega zamejevanja. »Težnja domnevno homogenih subkultur, da se ogradijo druga od druge, je nemara posledica poskusov, da se ponovno prisvoji resnične skupnosti ali iznajde imaginarne. V vsakem primeru je težnja povezana s konstruktivno diferenciacijo novih kolektivnih oblik življenja in novih individualnih možnosti. Obe težnji krepita centrifugalne sile znotraj nacionalne države in bosta izčrpali vire državljske solidarnosti, razen če se lahko zlomi historično simbiozo med republikanizmom in nacionalizmom, republikanske občutljivosti ljudstev pa so premeščene na temelje ustavnega patriotizma« (Habermas, 2001b, 76). Habermasovo stališče odseva liberalno držo, ki državljanstva ne razume v kontekstih skupnosti, temveč državljske opredeli kot tujce drug drugemu. Čeprav jim je skupen kompleksen niz predvidevanj in pričakovanj, ki jih imajo drug do drugega, in čeprav velja, da kadar ta prizadevanja in pričakovanja niso izpolnjena, lahko to pod prisilo doseže država (Yuval-Davis, 2009, 111), so »državljski, ki si delijo skupno politično življenje [...] drug do drugega prav tako drugi, in vsakdo je upravičen do tega, da *ostane* Drugi« (Habermas, 2001b, 19).

Poudarek je torej na notranji razliki (Spivak, 1988; Bhabha, 1994). V tem pogledu se izostri vprašanje konflikta med skupinskimi in individualnimi pravicami. Medtem ko se na splošno poudarja, da je »dozorelo spoznanje, da so potrebne tudi določene skupinske pravice, če naj državljanstvo velja tudi za manjšine, zlasti za narodnostne manjšine, skupine priseljencev ali prikrajsane skupine« in »zato državljanstvo ne bi smelo biti pridržano samo tistim, ki so si ga pridobili z rojstvom« (Delanty in Rumford, 2008, 111), pa je koncept »kulturnega državljanstva« tudi notranje konflikten. Izziva natančno tisto vprašanje, ki si ga multikulturalna teorija poskuša podrediti kot konceptualno pomanjkljivo, ko gre za model modernega državljanstva: kdo namreč določa nabor kulturnih pravic, ki sodijo k ohranjanju skupinske identitete; in kaj je s tistimi, ki se v tej identiteti ne prepoznajo.

Past se skriva tudi v tem, da multikulturalistična paradigma (nehote) utrjuje meje kulturne identitete in raznolikosti, namesto da bi jih razgrajevala: sama predpona

multi- namreč proizvaja ideološki učinek sobivanja razlik, ne pa notranjega prečjenja, pretakanja in hibridiziranja: etnična in kulturna razlika sta reificirani, namesto da bi bili problematizirani. »V multikulturalistični politiki [se] nadaljuje naturalizacija hegemonične zahodne kulture, medtem ko manjšinske kulture postajajo čedalje bolj opredmetene in ločene od normativnega človeškega vedenja« (Yuval-Davis, 2009, 89).

Ne nazadnje, še opozarja Yuval-Davis,

Celotna razprava o multikulturalizmu se zatakne ob dejstvu, da meje razlike in meje družbenih pravic določajo specifični hegemonični diskurzi, ki morda uporabljajo univerzalistično terminologijo, zagotovo pa niso univerzalni. In kot smo omenili zgoraj, univerzalistični diskurzi, ki ne upoštevajo različnih položajev tistih, na katere se nanašajo, pogosto prikrivajo rasistične konstrukte (in konstrukte, ki zadevajo spol, družbeni razred, starost, telesno sposobnost in tako naprej, bi še dodala) (Yuval-Davis, 2009, 90).

Tako se s teorijo multikulturalizma sicer lahko dokopljemo do oblikovanja večje javne senzitivnosti za različnost kulturnih identitet in s tem povezanih kulturnih potreb posameznikov in skupin, ne dosežemo pa razgradnje hegemonističnih teženj pri postavljanju pogojev za enakopravno članstvo in avtonomno pripadanje.

3.6 Primer evropskega državljanstva

Postnacionalni model se opira na normativni okvir, pogosto je implicitna kognitivna preobrazba, ki razpušča meje članstva in pripadanja. Delanty in Rumford pristop razložita na primeru evropskega državljanstva.

Kot je zdaj že bolj ali manj znano, naj bi glavnina težav pri uvajanju te nove nadnacionalne (postnacionalne?) oblike pripadanja pestil predvsem demokratični deficit, torej odsotnost evropskega ljudstva in ene evropske kulture (identitete, dediščine), s pomočjo katere bi bilo lahko sestaviti mozaik nadnacionalnih lojalnosti in transnacionalnih solidarnosti (Shore, 2000; 2006). Na kratko, evropskemu državljanškemu projektu manjka zgodovinska osnova, ki je pripeljala do realizacije nacionalnega projekta; prav zato procesi evropeiziranja še zdaleč ne dosegajo političnih, kulturnih in identitetnih učinkov procesov nacionaliziranja – čeprav pogosto do črke natančno sledijo zgodovinski formuli – oziroma prav zato!

Delanty in Rumford (2008) problematizirata stališče, ki evropsko državljanstvo vnaprej določi za neuspeli projekt. Da bi lahko argumentirano pokazali na kraje,

kjer Evropejci nastajajo/mo, in to celo v zametkih nekakšne nadnacionalne državljanske zavesti, je potreben epistemološki premik. Za Delantyja in Rumforda je pomembno, da evropski projekt dojemamo v njegovi kognitivni razsežnosti, ki se postopoma prevaja v simbolno in končno tudi v identitetno obliko zaznavanja skupnosti. »Kognitivna dimenzija je vsajena v simbolno kulturo EU,« pišeta. »To ustvarja transformativno razmerje med različnimi platmi oblikovanja identitet, ki učinkujejo druga na drugo« (Delanty in Rumford, 2008, 95). Te identitete, še pišeta Delanty in Rumford, pa ne smemo videti toliko v luči nacionalnih kolektivnih opredeljevanj, ki bi izhajale iz lojalnosti in zvestobe do nadnacionalne tvorbe, ki se ji reče EU, pač pa bolj do poistovetenja okoli civilnih vrednot in ustavnih načel – po zgledu Habermasovega ustavnega patriotizma torej (Habermas, 2001b). Delanty in Rumford celo trdita, da so oblastne strukture EU zares v koliziji z evropskim projektom, kajti delujejo s platforme nacionalistične lojalnosti, medtem ko je evropsko ljudstvo v resnici kozmopolitsko. Medtem ko elite funkcionirajo s tiho podmeno domoljubja, Evropejci zrejo v svet in svoje delovanje prirejajo glede na kozmopolitski horizont vrednotnega in vrednostnega sistema. »Sporočilo dosedanje analize je,« suvereno trdita avtorja, »da biti Evropejec ni stvar kulture in tudi ne politike kot takšne. Namesto tega se lastnosti Evropejca kažejo bolj kot njegova usmerjenost v svet in kot nekaj, kar bi lahko poistovetili s svetovljanskim duhom« (Delanty in Rumford, 2008, 96).

Kako avtorja ubranita to optimistično stališče? Za izhodišče jima služi ameriški model »vezajske identitete« (Afro-Američan, Irsko-Američan itn.), ki kljub sestavljeni obliki lojalnosti in pripadanja ohranja domoljubno identitetno držo, vdano eni naciji: ZDA. Razlika se je pokazala v času iraške vojne, kjer se ameriško ljudstvo ni opredeljevalo, na primer, glede na svoje etnične korenine in iskalo odgovora za svoj odnos do vojne na evropskem prizorišču svojega identitetnega izvora, temveč je sledilo svoji nacionalni vladi. Podpora napadu na Irak je bila dojeta kot domoljubno dejanje, ki je izhajalo iz obrambe skupne nacije, ne glede na njeno notranjo, in vezajsko, raznolikost. V Evropi smo imeli drugačen scenarij: brezpogojna lojalnost nacionalni vladi je redka in mora izhajati iz politične (vrednostne), ne pa etnične legitimacije.

Tako približno, in nemalo poenostavljeno, Delanty in Rumford na EU projicirata kozmopolitski duh – v duhu Habermasa (2001a) kot skupno ustavno-patriotično opredelitev raznolikih ljudstev Evrope. Kolikor je mogoče polemizirati z njunim stališčem, da biti Evropejec »preprosto pomeni priznavati, da živimo v svetu, ki ne pripada določenemu ljudstvu« ter da je to poglobljena razlika med evropsko in ameriško identiteto (Delanty in Rumford, 2008, 99), pa je posebej zanimivo izhodišče,

da Evrope ni – razen v pomenu diskurzivno grajenega objekta zavesti. Iz tega avtorja potem razvijata opažanje, da je tudi evropski model lojalnosti svojevrstno »materialno« odsoten – v smislu vezanosti na fizični prostor, geografijo oz. »grudo«. Še več, je svojevrstno orodje v pogajanju ljudstva z elitami, saj le to lahko slednjim lojalnost odreče, sploh kadar nastane vtis, da so »politične elite izdale demokracijo« (Delanty in Rumford, 2008, 101). »Danes se bolj kot kdaj koli doslej lojalnost prelamlja prek demokracije in ni je moč izpeljati preprosto iz nekritičnih vrednot, kot so dolžnost, domoljubje ali poslušnost« (ibid.).

Navdušenje nad kozmopolitstvom evropskega ljudstva je prenačljeno. Res je mogoče najti vrsto zgledov iz nedavne zgodovine, ko je ljudstvo odreklo poslušnost nacionalni vladi in se opredelilo za politiko solidarnosti z Drugim: v primeru napada na Irak, v primeru izraelsko-palestinskega vprašanja, v primeru okoljevarstvenih hazardov itn. V isti sapi je mogoče naštetih zglede, ko so se evropska ljudstva obrnila drugo proti drugemu prav na podlagi etno-nacionalnega principa zvestobe in solidarnosti: ob širitvi EU na Vzhod, kjer se je od nacionalnih vlad na Zahodu množično zahtevalo, da se jih zaščiti pred navalom »vzhodnjakov«; ob raznovrstnih artikulacijah po obrambi »nacionalnega interesa« pred skupno finančno domovino EU (primer teze o »okoriščanju« Irske in Portugalske na račun skupnega prispevka Evropejcev); nazadnje ob grški krizi in porajajočem se sentimentu proti »lenim Grkom«, ki si dovolijo živeti z »našimi«, torej posojili naših vlad itn. Tudi patriotično čustvo ni izčrpano: primer Patrie v Sloveniji, kot pokažem na drugem mestu (Vidmar Horvat, 2012), je lep zgled mobilizacije nacionalno obarvanega domoljubnega diskurza, ki od ljudstva zahteva, da se v aferi opredeli po nacionalnem ključu in stopi v bran svoji vladi (proti finskim medijem in preiskovalcem). Enako velja za EU in evropske institucije – včasih se jih percipira kot zadnje zatočišče pred nasiljem države, včasih pa kot sile, ki si prizadevajo disciplinirati nacionalne države. Institut evropskega komisarja za človekove pravice, kot kažejo domači slovenski primeri, je ilustrativen zgled delovanja nacionalnega političnega interesa, ki je spoštljiv do ustanove, kadar ta producira nevtralna ali pozitivna stališča – in žaljiv ter diskvalificirajoč, kadar ni tako. Ne nazadnje je tudi sam vrednotni sistem, ki naj bi Evropejce združil v svetovljanski, ustavno-patriotični lojalnosti do sveta, ki ne pripada nikomur, spolzko polje ideoloških prisvajanj, ki jih pogosto usmerja nacionalni interes. Kaj je Evropa in kaj so evropske vrednote, je predmet dolgotrajnih sporov in konfliktnih pogajanj, začeni s preambulo k evropski ustavi na ravni EU, in napredujoč do, na primer, domačega zgleда sprejemanja Zakona o RTV Slovenija leta 2005, ko so evropske vrednote demokracije, svobode in javnosti doživele svojevrstno, »slovensko« zasedbo pomena (Splichal in Hvala, 2005).

3.7 Evropska javnost – evropski Godot

Omemba zadnjega primera ni naključna: govori o problemu evropske javnosti, ki se mora, če želimo videti realizacijo postnacionalnega članstva, sama postnacionalizirati. Splichal o tem piše: Transnacionalizacija je

... več kot samo *internacionalizacija* procesov, ki so bili nekoč značilni za družbe, ki so jih uokvirjale nacionalne države. Prostorska reorganizacija se razteza onkraj odnosov med (nacionalnimi) državami; mednarodne procese dopolnjujejo transnacionalni in transkontinentalni kot tudi subnacionalni (medregijski in regijski) akterji, transakcije in odnosi, ki ustvarjajo pomembne implikacije za procese odločanja v smislu njihove legitimnosti in učinkovitosti (Splichal, 2011, 146).

S transnacionalizacijo se odpira tudi prostor za preformuliranje javnih sfer. Ena oblika je teritorialno, druga funkcionalno preoblikovanje. Primer prve bi bila po Splichalu evropska javna sfera; primer druge pa transnacionalna ali globalna okoljevarstvena sfera (Splichal, 2011, 148).

Za evropsko javno sfero Splichal pravi, da je malo verjetno, da bi nastopila na ravni panevropske družbe; bolj verjetno se bo formirala na ravni družbenega in političnega življenja in v sodelovanju med državami članicami EU (ibid.). Tudi sam napor evropeizirati javno sfero temelji na modelu teritorialno zamejene javne sfere. Evropeizacija »označuje kontroverzni proces, ki ob transnacionalizaciji rojeva tudi svojo negacijo – reprodukcijo formiranja nacionalnih javnih sfer« (Splichal, 2011, 149). Ker se model evropske javnosti konceptualno napaja iz modernega modela nacionalne družbe, bi, vsaj tako sodijo vodilni teoretiki evropeizacije, tega morali preseči z idejo trans- in nadnacionalnega.

Na tem mestu se pojavi tudi največ razhajanj, kako izpeljati preobrazbo. Koopmans in Erbe (2003) tako opazata težnjo, da se »evropsko javno sfero prikazuje kot derivat idealno-tipske zasnove nacionalne javne sfere«. Brž ko sprejmemo takšno stališče, pišeta avtorja, pa smo že primorani skleniti, da je možnosti za razvoj transnacionalnih medijev ali transnacionalne kolektivne akcije, v glavnem zaradi jezikovnih preprek, malo. Stališče je omejujoče, saj:

evropeizacijo v glavnem vidi kot repliko prostorskega agregiranja na višji ravni poenotene javne sfere, kot jo poznamo – ali mislimo tako – iz kontekstov nacionalne države. V resnici je perspektiva oprta na predstavo o nacionalni državi, ki je lingvistično in kulturno homogena ter politično centralizirana, kar pa ne ustreza večini dobro delujočih demokratičnih držav (ibid., 3).

Zato avtorja predlagata nadnacionalno evropsko javno sfero, ki ne bi bila zasnovana v »ednini, temveč na način evropeiziranja različnih nacionalnih javnih sfer« (ibid.).

Glavno orodje evropeiziranja nacionalnih javnih sfer naj bi predstavljalo vključevanje evropskih tem v nacionalne medijske krajine. Schlesinger tako optimistično že zaključuje, da »navkljub vztrajnosti nacionalnih interesov in agend vznikajo elementi evropske civilne družbe, posebej med političnimi in gospodarskimi elitami« (cit. v Downey in Koenig, 2006). Dokaz najde v vzponu transnacionalnih elit, ki berejo časnik *The Economist*. Po tem vzoru naj bi tudi nacionalni mediji razvili skupni evropski informativni program, ki bi nacionalnim občinstvom omogočil, da svoje državljanstvo doživljajo kot presegajoče okvire njihove nacionalne države. Gerhards podobno predlaga dvotirni pristop, ki vključuje porast poročanja o evropskih temah in akterjih, obenem pa tudi »oceno teh tem in akterjev s perspektive, ki je širša od lastne države in njenih interesov« (2000, cit. ibid.). Habermas je v restrukturiranju javnosti iz nacionalne v postnacionalno najbolj neposreden: najprej podvomi, da bi bile Schlesingerjeve elite lahko pravi pionirji vzpona evropske medijske publike. Seveda berejo časopise *International Herald Tribune*, *Financial Times* in *The Economist*, a v teh ritualih je malo skupno evropskega (Habermas, 2001a). Namesto da bi vztrajali pri oblikovanju skupnega evropskega komunikacijskega prostora, se raje vprašajmo, kako nacionalne medije narediti za motorje evropeizacije. »Pravi napredek bo tedaj, ko bodo nacionalni mediji poročali o ključnih kontroverzah v drugih članicah EU, kar bi omogočilo, da se nacionalna javna mnenja zbližajo okoli skupnih vprašanj ne glede na njihov izvor« (Habermas, 2001a, 7).

Bi bilo takšno remodeliranje nacionalnih medijskih krajin v postnacionalne lahko uspešno? Kritiki Habermasu (Delanty, 2008a; Fraser, 1992) očitajo evropocentrizem, ki iz procesov evropeiziranja izključuje globalni vidik. Obenem so mediji, ki jim je že uspelo preseči nacionalno občinstvo, v glavnem globalni, ne evropski (Koopman in Erbe, 2003). Predvsem pa Habermasu z obzorja uhaja, kako evropeiziranje javne debate lahko proizvede proti-učinek ponovnega nacionaliziranja javnosti. Na primer, Downing in Koeing (2006) obravnavata medijsko poročanje o neslavnem duelu med Berlusconiem in Schützom in pokažeta, kako mediji lojalnost raje izkažejo naciji kot Evropi. Če razmišljanje razširimo na fiktiven primer: bi RAI dovolila TVS, da za italijansko občinstvo pripravi prispevek o Berlusconiju z »gledišča EU«? Ali grški televiziji, da gledalcem nemške ZDF pripravi evropski portret njihove kanclerke, kot ga je mogoče videti iz Aten? Ideja o evropeiziranju nacionalnih medijev zagotovo ima potencial za pluralizacijo in de-nacionalizacijo nacionalnih javnosti; vprašanje pa je, ali bi takšni ideji uspelo zaobiti mentalne in kulturne delitve znotraj EU ter se odreči hierarhijam moči med članicami EU.

Dejstvo, da o tem ne razmišljajo niti teoretiki postnacionalne Evrope, meče slabo luč na politične možnosti.

Glavnino kritike pa bi od zgornjih razmislekov naslovili na sam binarizem modela evropske javnosti, ki se postavlja kot protipol nacionalnim javnostim. Prvič, iz konceptualnega ozira so izvzete možnosti transnacionalnih in transverzalnih javnosti. Binarni model predpostavlja homogenost prve in druge ravni oblikovanja javnosti in njuno hierarhično razmerje progresivnega napredovanja od prvega k drugemu. Kaj pa, če je del neke javnosti, ki se mobilizira znotraj države članice EU, bodisi lokalno bodisi čezmejno, bolj evropski od Evrope, na primer bruseljske EU, ki se programsko in politično predstavlja kot »toto pro pars«? Številne civilne iniciative, npr. okoljske, mirovniške, ne nazadnje transnacionalno gibanje proti ACTII, torej informacijski EU, so bližje vrednotam maastrichtskega sporazuma kot uradna politika EU. Kdo bo torej arbiter evropskosti neke javnosti, kakšen kriterij bo uporabil in kako bo dosežen konsenz? Drugič, teoretična skrb gre v smeri dekomponiranja nacionalnih javnosti in reinkorporiranja v skupno evropsko javnost. Toda kako in kdaj vemo, ali je neka javnost že lahko opredeljena kot evropska? Jo kot evropsko pred-določa članstvo v nacionalnem državljskem občestvu ali pa so evropske javnosti lahko sestavljene tudi iz migrantov, iskalcev azila, ljudi »sans papiers«?¹⁶

Habermasov model je v tem pogledu pravzaprav simptomatičen. Govori o pluraliziranju evropske sfere, ki izhaja iz množstva notranje pluralnih nacionalnih sfer. Če ostanemo s Splichalom, je implicitni model teritorialen in modernističen, pluraliziran na nivo postnacionalnega evropskega.¹⁷ Je racionaliziran in s predstavo o integriranju nacionalnih pluralnih sfer javnosti normativno pacifiziran. Je, skratka, zaprt in konceptualno stabiliziran z modernistično tradicijo reguliranja predvidljivega, medtem ko opušta njeno narobno plat utopistične dinamike napovedovanja družbe prihodnosti (glej v nadaljevanju).

Koliko je torej Evropa lahko zgled nastajajoče postnacionalne države? Butler o njeni performativni argumentativni konstelaciji piše: »Pridružite se nam in pomagali vam bomo varovati meje pred nezaželenimi delavci. Prav tako pa bomo tudi zagotovili, da dobite tisto poceni delovno silo, ki bo k vam prišla s statusom, ki bo manj kot legalen, z začasnimi pogodbami in, ne skrbite, vaša populacija se ne bo trajno spremenila« (Butler in Spivak, 2011, 85–86). To je torej delovanje evropskega apartheida (Balibar, 2007), v ozadju katerega se množijo nove, izključevalne

16 Razpravo povzemam po Vidmar Horvat, 2012.

17 Tukaj puščamo ob strani samo dilemo prevajanja Habermasa, ki je zgodovinsko specifično politično artikulacijo javnosti zvedla na prostorsko metaforo sfere; prostor je v tem smislu postal akter ukinjanja dejanske javnosti, ne njegov promotor. Za obsežnejšo razpravo problematike glej Splichal, 2011, 148–149.

oblike lojalnosti: varovanje meja in izločanje tujcev je, ne glede na represivni videz in nehumane tehnike pregona, navsezadnje žrtev, ki jo naddržava opravlja za nas, v imenu nas (Vidmar Horvat, 2009). Torej ne gre za razširitev pravic in sproščanje meja pripadanja, gre za »ustanovitev ‚mi‘, ki ima notranje porozne meje in vse bolj rigidne zunanje« (Butler, ibid.).

Stanje, ki ga ustvarja evropska (nad)država, je torej replika nacionalnega: je delovanje po principu izključevanja, ki ustvarja dvojni subjekt: subjekt državljana, ki je član skupnosti pripadanja; in subjekt brez države, ki je nepripadajoči, nedržavljan: apatrid v evropskem apartheidu. Stanje ponazarja spodnja tabela (1).

Tabela 1. Sodobno članstvo in pripadanje glede na državljski status: *Iestvica progresivnega izključevanja*

	Etnonacionalni subjekt	Manjšinski subjekt z državljanstvom	Migrant z državljanstvom EU	Migrant/manjšinski subjekt brez državljanstva EU
Državljanstvo	+	+	+	-
Članstvo	+	+	-	-
Pripadanje	+	-	-	-

3.8 Teritorij, oblast, pravice – k retrogradni zgodovini

Moderni koncept državljanstva se zgodovinsko začena s tendenco vključevanja. Izhodišče so temeljne človekove in državljske pravice, ki jih človek pridobi z dejstvom, da je človek: rasa, razred, spol in druga porekla ne morejo (v principu) izničiti univerzalnosti dejstva enakosti in iz nje izpeljane enakopravnosti človeka državljana. Četudi politična praksa kmalu razkrije, da je univerzalnost skovana po modelu belega moškega državljana, državni aparat kulturnega homogeniziranja poskrbi za postopno minimaliziranje napetosti, ki izhajajo iz dejanskih razlik v družbenih položajih. Model natia, vrojenosti v skupnost, ponudi simbolno kompenzacijo za hierarhije državljanstva, ki jih proizvaja njena ekonomska kapitalistična podstat. Lahko rečemo, da do sredine 20. stoletja kompenzacija deluje, deluje pa tudi moderni koncept državljanstva: država ima, pozna in brani meje, ki jih določa statičnost teritorija.

Z zamahom globalizacije po 2. svetovni vojni v odnosu med državo, teritorijem in družbo nastopi cezura. Teritorialne meje se rahljajo, družbeno telo fragmentira, delovna sila multinacionalizira. Moderni državljski model postaja progresivno izključevalen: razmerje med tistimi, ki pripadajo in ustvarjajo pogoje družbene

reprodukcije, in tistimi, ki družbeno reproducirajo na način nepripadanja, se obrne v negativno bilanco za prve; to velja tudi za tiste, ki pripadajo in ne ustvarjajo pogojev za družbeno reprodukcijo: brezposelni, brezdomci, hendikepirani, starejši, bolni itn. »Strahu pred drugim«, ki se zažre v kosti predvsem glede na izobrazbo in ekonomski položaj »strahopetnih«, v tem pogledu ne gre razlagati zgolj kot psihološko dramo ljudi, ki so se znašli na eksistencialnem dnu, ali vsaj v stanju permanentne nestabilnosti in zmanjševanja varnosti (prim. Delanty, 2008): »narcisizem razlik«, s katerim brezposelni pripadajoči član skupnosti vztraja pri (razrednem, solidarnostnem) distanciranju od zaposlenih brez pravic (imigranti), je odgovor na družbeno rano, ki mu jo je prizadejala »njegova« država. Le desetletja, stoletja patriotičnega izobraževanja, ki nacijo kot vrednoto postavlja nad vrednost človekovega življenja, lahko dosežejo zameglitev horizonta, ki krivdo prenese na drugega. Prav s tem dejstvom zgodovinske zaslepitve lahko pojasnimo tudi vse druge družbene anomalije kolektivnega (ne)pripadanja in morale: pomanjkanje solidarnosti, potujčevanje prišlekov, zahteve za izgon, izbris in vsa druga sorodna dejanja izključevanja.

Postmoderna oblika državljanstva progresivno izključuje, in za to ima konsenz tako elit kot ljudskih množic. Proces ima zgodovinsko osnovo. Temelji na stoletjih državljske vzgoje, ki postavlja okvir javne zavesti o tem, kdo ima »pravico do pravic«. Filozofska podlaga je univerzalistična: to pravico ima vsak; politična realnost je partikularistična: pravico dobi vsak, ki ima v zaledju svojega zahtevka državo. Država ni samo institucionalni in pravni okvir za izpolnjevanje obvez in določanje dolžnosti državljanov: je inkulturirana moč, ki pričakovanja v partnerstvu z državljanom opremi s kulturnimi postavkami. Z drugimi besedami: državljanstvo prepreda s članstvom in pripadanjem. Tu se – v glavnem zaradi globalizacije in globalne migracije, pa tudi zaradi notranje logike kapitala (kar je v zadnji instanci eno in isto) – zaplete.

Četudi se zdi odnos danes na ravni splošnega prepričanja samoumeven, racionalen, »naraven«, je v resnici zgodovinski. Zgodovinski ne zgolj v pomenu napredovanja demokracije in moralnih standardov pravične družbe; zgodovinski v smislu, da je naključen, da bi se lahko iztekel drugače ter da je v tem pogledu tudi sam proces demokratizacije družbe vselej nezaključen in odprt za alternativne možnosti.

Tega država ne uči; vednost o zgodovinski kontingenčnosti državljanstva, ki ga udejanja nacionalna skupnost, je potlačena topika historičnega in državljskega kurikula. Namesto tega se opira na motiv »upravičenosti«: nacija (in njeni subjekti) so si zgodovinsko pridobili (ni pa poudarjeno, da tudi prilastili) pravico do teritorija in iz nje izpeljane pravice do avtonomije in »pravic«. Za to so zaslužni različni akterji, ki jih zahodni kanon državljanstva umešča na presečišče med transnacionalne

razsvetljence in nacionalne junake: to pripoved o univerzalni (zahodni) evoluciji in (nacionalni) emancipaciji je mogoče najti v vsakem učbeniku zgodovine od osnovne šole dalje.

»Konstrukcijo političnega članstva kot nacionalne kategorije se danes najpogosteje dojema kot podedovano stanje« (Sassen, 2008, 146). Država ima za reprodukcijo takšne vednosti upravičen motiv. Imenuje se legitimnost. V evlucijski državljanski paradigmi, katere eshatologija je teleološka (če ne kar teološka, na primer v primeru ameriškega patriotizma kot civilne religije!), država na zgodovinskem odru izstopa kot varuh univerzalnosti in zaščitnica partikularnosti državljanstva: demokratični pravni kodeks jo zavezuje k varovanju temeljnih človekovih in državljanskih pravic; represivni aparat, s katerim ščiti teritorij za udejanjane svojega poslanstva, omogoča reguliranje dostopa. Turistične in delovne vize, potni listi, zelene karte, pa tudi zdravstveno zavarovanje, bančne kartice in vsa druga materialna in simbolna dokumentacija teritorialne opredeljenosti služijo državljanskemu prepoznavanju: so sistem razporejanja, grupiranja, izločanja in pripuščanja, s katerim država sproti in vsakič znova obnovi svojo teritorialno suverenost in zgodovinsko legitimnost.

V obsežni študiji *Territory, Authority, Rights* Saskia Sassen sledi evoluciji te politične sestavljanke (*assemblage*). Sled vključuje genealogijo »abstraktnega in kompleksnega pojmovanja legitimne avtoritete nacionalnega teritorialnega suverena«. Tega ni mogoče pripisati ekskluzivni invenciji nacionalne države, temveč se zametki pojavljajo že v srednjem veku: v obliki božje posredovane avtoritete vladarja ali sekularnih sistemov zakona, ki se porajajo v mestih v 11. in 12. stoletju. Čeprav v srednjem veku teritorialna avtoriteta ni predstavljala osrednjega političnega gonila, so »imele družbene in politične organizacijske oblike teritorialne elemente« (Sassen, 2008, 33). Ključni akterji so nadzorovali geografske prostore: pokrajino je sestavljalo množstvo razpršenih mini suverenitet znotraj obsežnega sistema pogosto prekrivajočih se jurisdikcij. Sistem nagrajevanja zemljiške gospode je zlahka povzročil fragmentiranje politične avtoritete. Sistem avtoritete in pravic je bil torej v osnovi neteritorialen, četudi je vključeval določeno teritorialno dimenzijo, in hierarhično neurejen: kralj je bil lahko dolžnik »podrejenim«, nižje plemstvo pa je lahko služilo aristokratom, ki so bili rivali ali celo sovražniki. Decentralizirani fevdalni geografiji sta stali nasproti dve centralizirani obliki avtoritete – cerkev in imperij. Obe sta stremeli k centraliziranju oblasti, toda hkrati sta bili izrazito ateritorialni. V tem spopadu med univerzalističnim načinom organizacije cerkve na eni ter imperija na drugi strani je mogoče najti zametke za kasnejšo zmago »teritorialnega principa« imperija. Toda srednjeveški imperij ne pozna meja v modernem pomenu: obstajala so le »prostovoljna mesta zaustavitve«: vladar je vladal nad ljudstvom, ne teritorijem.

V 15. stoletju teritorialni element pride bolj do izraza, najbolj v mestih, kjer se skupnost in ozemlje povežeta v bolj smiselno materialno vez. Mesta postanejo zabojniki za kroženje kapitala, države za sredstva zatiranja (Tilly, cit. v Sassen, 2008, 41). V tej napetosti med državo in kapitalistično močjo nastajajo zametki za kasnejši razvoj oblik države. Omogoča pa tudi razumevanje, da ekskluzivna vladavina nad teritorijem zgodovinsko ni izhajala iz nacionalne države, pač pa iz močnih mest. V poznem srednjem veku velika mesta postanejo teritorialne sestavljanke s tremi središči: (1) lokalne ekonomije, mestnih omrežij kot pogojem za kroženje kapitala in kot potencialni podrejeni subjekt teritorialne državne oblasti.¹⁸ Hiter razvoj mest spremlja (2) razmah meščanskega sloja kot pomembnega ekonomskega in političnega dejavnika. Njihov moralni in politični kod postaja neskladen s fevdalnim: zahteva se avtonomijo in močno centralizirano oblast, ki bi jih ščitila pred zunanjimi ogrožanji – vključujoč tisto fevdalne gospode, ki je nadzorovala tranzitna mesta in pobirala plačila za prehod.

»Politična ekonomija mestne teritorialnosti« je sčasoma proizvedla svojo (3) pravno kulturo. Glavni lastnosti te kulture sta bili dve: da je pravo pomembno – ne le kot abstraktna forma, pač pa kot »možnost za strukturiranje interesov« (Sassen, 2008, 62); ter da je virov za pravno ureditev več: prebivalci mest so za uveljavljanje pravic in svoboščin lahko navajali različne zakone. Temu je sledila organizacijska platforma, ki je namesto arbitrarnosti odločitev vladarjev in kraljev stavila na principe, dokazne postopke in sodišča. Interes mest in njihovih prebivalcev je vodil k zapisani in racionalni zakonodaji; to je ustrezalo tudi kraljem, ki so s pomočjo zakonov in administracije vodili spore z aristokracijo. »Obe ti srednjeveški instituciji – teritorialne kraljevine in srednjeveška mesta – vstavljeni na ozadje cerkvene oblasti, sta tako postali akterki v projektu razvoja in institucionaliziranja racionalne pisne zakonodaje« (Sassen, 2008, 63).

Poznosrednjeveška mesta so ustvarjala pogoje za razmah nove politične kulture. Prebivalci, trgovci, obrtniki in voditelji so sodelovali pri oblikovanju mestne skupnosti, ki je postavljala vprašanja, sorodna današnjim državljanskim agendam: trgi, participatorno vladanje, pravice članov mestne skupnosti ne glede na poreklo, kultura sodelovanja in odločanja (Sassen, 2008, 69). V varovanju svojih interesov so se opirali na iskanje zaveznikov. To je spodbudilo nove, inovativne pristope pri oblikovanju koalicij, konsekventno pa tudi reorganiziralo pojmovanje oblasti. »Namera prebivalcev mest, da zavarujejo svojo varnost in imuniteto, ki se je raztezala prek njihovih praktičnih in delno formaliziranih pogojev, jih je naredila za, kot bi dejali

18 Nekatera od močnih mest so bila podpisniki westfalske pogodbe – namenjene nacionalnim državam (Sassen, 2006, 54).

danesh, neformalne politične akterje. Četudi niso imeli formalnih pravic ali pravic, ki bi izhajale iz navad, jih to ni zaustavilo pri nasprotovanju arbitrarnosti izvajanja oblasti aristokracije, kraljev ali cerkve« (Sassen, 2008, 71). Ta praksa »izključenih«, kar so v srednjeveški konstelaciji oblasti mestni prebivalci gotovo bili, je za Sassen pomembna lekcija o tem, kako nastaja zgodovina.

V 16. stoletju je izid že bolj jasen: konsolidirajo se teritorialna oblast in nacionalni kapitalizmi. Novi akter postane država. Njena moč se začne oblikovati že v 12. in 13. stoletju, ko postane daleč najbolj učinkovita sila pobiranja davkov. Utelesenje oblasti postane vladar, ki svojo avtoriteto gradi na principu distance do svojih subjektov. Oblast se formalizira in izkazuje v ekskluzivni vladavini nad teritorijem. Meje suverene jurisdikcije postanejo geografske.¹⁹ Nacionalna teritorialna država »je premestila pomen članstva v smeri teritorialne kolektivitete, izpeljani iz abstraktne avtoritete, ki je ni bilo mogoče reducirati na božanskega kralja ali ‚višjo kasto‘ aristokracije. To sta bila nova koncepta oblasti in pravic članstva« (Sassen, 2008, 80).

V 16. stoletju lahko opazujemo prve obrise oblikovanja nacionalne enotnosti. Enotnost je vezana na razmah nacionalnih trgov in dileme, kako »povečati bogastvo« (Sassen, 2008, 85). Slednje vključuje razmah globalnega trgovanja. Vzpostavljajo se sistemi čezmejnih transakcij – predvsem v trgovanju in pridobivanju dragocenih kovin – in z njimi carine, pogodbe ter *lex mercatoria*. Redefiniranje poti oplemenitenja bogastva pomeni tudi spopad z moralnim redom srednjega veka; medtem ko se je to že dogajalo v Franciji, Angliji in mestnih, se je za papeža še vedno domnevalo, da je vir moralne avtoritete. Kalvinistična doktrina povečevanja komercialnega uspeha kot znamenje božje izbranosti ponudi legitimno alternativo srednjeveškim oviram pohlepa in presežnega bogatenja. Trgovce in bankirje se spodbuja, da obogatijo in se borijo za pravico do zaščite svojega imetja, do standardizirane obdavčitve in do trgovanja, tudi na tujih trgih (Sassen, 2008, 88).

Vznik nacionalnih ekonomij ima torej v ozadju že izrisane »imperialne geografije«. Globalizacija kapitala tako ni pojav poznega 20. stoletja: »kapitalizem je bil od samega začetka nacionalen in globalen« (Sassen, 2008, 89). V tej luči moramo opazovati tudi vznik pravne osebe iz nacionalne buržoazije. »Gre za zanimivo napetost v zgodovinskem razvoju nacionalne buržoazije, ki je, da bi se lahko konstituirala, potrebovala politične institucije – torej parlament v primeru angleške buržoazije –

19 Sassen na tem mestu kritizira Wallersteina, ki v vzponu polavtonomne države vidi rezultat spopadov med buržoazijo in aristokracijo. Države ne moremo videti zgolj kot v funkciji razrednega konflikta, saj s tem zapremo možnost, da bi akterji države lahko zgodovinsko intervenirali: njihova zgodovinska možnost v tej razlagalni matrici je, da zgolj opazujejo in se odzovejo na izziv. Videli bomo, kako ta kritika lahko pride prav v času, ko se kapital ne obnaša več razredno, temveč postnacionalno in kozmopolitsko.

četudi so njeni interesi ležali v imperialnih ekonomskih geografijah« (Sassen, 2008, 96). Nastane politična ekonomija, ki si jo izdela buržoazija na podlagi pravnega ne-subjekta, ki se bori proti absolutizmu in gospodi. Rezultat je konstrukcija novega subjekta: »legitimnega lastnika sredstev produkcije in legitimnega nosilca sredstev za nadzor nad delavci, ki jih potrebuje in od katerih je odvisen« (Sassen, 2006, 97). Leta 1690 Locke angleški buržoaziji z izidom dela *Of Civil Governement* priskrbi filozofski dokument: zaščita privatne lastnine je podlaga družbene pogodbe (vladanja); njegove ideje kasneje sprejmejo pravniki in filozofi v Franciji. Vzporedno s pravnim subjektom buržoazije nastaja pravni subjekt delavskega razreda: v nasprotju s prvim slednji po Locku ni sposoben vladanja: za upravljanje z revnimi filozof predpiše silo. Ta drugi subjekt je razlaščen ključnih pravic, četudi je, skupaj s prvim, konstitutivni element nacionalne ekonomije.

Čeprav razmerje med nastajajočim razredom buržoazije in delavskim razredom razvije nacionalno specifične anatomije, je ključna skupna poteza industrijskega kapitalizma v tem, da izdela dva razreda pravnega subjekta. Vladavina zakona varuje razred lastnikov in regulira družbeno usodo razlaščenih. V Angliji z zakonom avgusta 1850 podaljšajo delovni dan žensk in otrok na deset ur in pol med tednom in sedem ur in pol ob sobotah. Razred kapitalistov v Angliji na to odgovori z dodatnim zaostrovanjem in taktiko izogibanja regulativam. Poglobljena zgodovinska študija Steinfelda, ki jo navaja Sassen in ki temelji na analizi delovnih pogodb, sodnih obravnav, parlamentarnih razprav in zaporniških arhivov, pokaže, da je delavski razred daleč od svobodnega: četudi so delavci osebno svobodni, jih pogodbene obveznosti pretvarjajo v lastnino kapitalista. Če delavec predčasno prekine pogodbo, ga čaka kazen, ki vključuje zapor, bičanje ali težko delo.²⁰

Svobodna delovna sila torej ni produkt svobodnega trga in delovanja njegovih zakonitosti; je konsekvence restrikcij, ki jih v svobodo delovnih pogodb vnese nova socialna in ekonomska zakonodaja v zadnji četrtini 19. stoletja (ibid.). Ta zakonodaja je po drugi strani rezultat velike depresije 19. stoletja (1873–95), ki jo je prekinjalo več krajših obdobj začasne prosperitete in novih kriz vse do leta 1914. To je obdobje stopnjevanja modernizacije in imperialne ekspanzije vodilnih sil na eni, ter rivalstva med delavskim razredom nacionalnih kapitalizmov na drugi strani. Soočenje s krizo transformira kapitalizem: kapital se koordinira internacionalno, lociran je nacionalno. Delavski razred se s socialno zakonodajo

20 Kazenske sankcije med letoma 1823 in 1860 skokovito narastejo in sledijo ciklom trgovanja: če je ta naraščajoč, se poviša tudi frekventnost kaznovanja, ki se zmanjša v času brezposelnosti. Steinfeld navaja, da je leta 1860 kazensko preganjanih 11.938 delavcev, v glavnem rudarjev in železarjev (v Sassen, 2008, 112–113). V ZDA, kjer izkušnja s suženjstvom na severu pusti drugačen moralni pečat na zakonodajnem telesu in moralni atmosferi, se delavci ne soočajo neposredno z državo in njeno kaznovno izvršilno oblastjo: delo zanju opravijo sodniki in sodišča (ibid.).

integrira v državo, veličina države postane ključni dejavnik pri podrejanju individualnega skupnemu interesu. Povežeta se nacija in država, nacionalna ideja postane gonilo politike. »Skupno delovanje nacije, povezano v skupnem interesu nacionalne veličine, nadomesti razredni boj« (Sassen, 2008, 139). Nacionalizem premaga internacionalizem, zavaruje nacionalni kapitalistični interes in uniči internacionalni projekt delavskega razreda.

Vzpon socialne države v 30. letih 20. stoletja deluje kot razsvetljeni nacionalizem, ki skrbi za pravice delavcev in potrošnikov. Po drugi svetovni vojni, z ekspanzijo potrošniške družbe, Daniel Bell zato lahko napove »konec ideologije«. Družba se zdi pomirjena, razredni konflikt odpravljen, nacionalna država stabilna. Toda zametki internacionalizacije kapitala, ki jih zbudi v imperialnih geografijah vpeti nacionalni kapital, ostajajo v spečem stanju. Ob koncu 20. stoletja vzniknejo z novo in drugačno močjo. Politični nacionalizem je še vedno lahko močan retorično, toda »današnje mednarodno tekmovanje deluje v smeri denacionaliziranja kapitala, medtem ko je v prvih fazah delovalo kot logika krepite nacionalnega kapitala in razvijajočega se političnega nacionalizma« (Sassen, 2008, 140). Začne se proces razstavljanja nacionalnega, ki se dotakne tudi družbeno integrativne vloge države.

Sassen, v nasprotju s številnimi družbenimi teoretiki, ne govori o koncu države ali/in razgradnji njene avtoritete pred novimi silami globalizacije. Takšno stališče, pravi, nam onemogoča, da bi spremljali, kako se država spopada z globalizacijo in uvaja vrsto prilagoditvenih ukrepov, ki še vedno delujejo na ravni nacionalne teritorialne oblasti. Države se soočajo z novimi geografijami moči: navznoter se to kaže kot prenos oblasti iz zakonodajne na izvršilno vejo; navzven se prilagoditve kažejo v obliki vznika novih normativnih ureditev. Oba procesa prilagajanja bistveno spreminjata odnos med javnim in zasebnim: »Polje oblasti, v katerem danes delujejo nacionalne države, ne sestavlja samo skupnost držav, temveč tudi formacije novega zasebnega institucionalnega reda, povezanega z globalno ekonomijo, ter vzpon institucionalnih ureditev, ki jih sestavljajo NVO in organizacije za človekove pravice« (Sassen, 2008, 146).

Z globalizacijo se spreminja arhitektura političnega članstva. Državljanstvo, kot že rečeno, se zlahka naturalizira kot nacionalna (teritorializirana) kategorija. V resnici je v zahodni zgodovini teritorij podvržen različnim sistemom vladanja, kar velja potem tudi za članstvo. »Nacionaliziranje teritorija in povezanosti je pomenilo ukalupljanje geografskega ozemlja v elaboriran institucionalni sistem: teritorij je postal državno ozemlje, identiteta pa v nacionalnosti utemeljeno državljanstvo« (Sassen, 2008, 146). Stabilnost tega aranžmaja se danes maje – ne nujno v smislu

propada, pač pa v smislu vznika novih članstev in zahtev do pravic. Govorimo o deterritorializaciji in denacionalizaciji državljanstva. To pa ne pomeni vedno prenosa državljanstva na institucije zunaj države.

3.9 Postnacionalno državljanstvo

Čprav je naturalizirano do stopnje samoreferencialnosti, je državljanstvo »nepopolno teoretizirana pogodba med državo in njenimi subjekti« (Sassen, 2008, 275). Nepopolnost je rezultat zgodovinske konstituiranosti institucije. Kolikor ta proizvaja mnogo napetosti, obenem dopušča prilagoditve na spremembe; razkriva pa tudi konstruiranost tega, kar sprejemamo kot »podedovano« dejstvo. To je posebej očitno v sodobnem času, ko smo priča globokim preobrazbam tako formalne institucije državljanstva kot nacionalne države. Postaja jasno, da je nacionalni prostorski karakter državljanstva samo ena od možnosti.

Izzivi moderni konceptualizaciji državljanstva se kažejo na formalni in neformalni ravni. Formalna raven vključuje spremenjen odnos med državljanstvom in nacionalnostjo (ta se na primer kaže v povečani permisivnosti držav do dvojnega državljanstva); povečano formaliziranje odnosov med državljanskimi in človekovimi pravicami; nove rešitve v urejanju statusa v čezmejni mobilnosti (npr. schengenski režim). Neformalne vključujejo možnost, da nedokumentirani imigranti, ki izkazujejo »dobro vedenje« in dolgotrajno bivanje v državi, pridobijo omejene pravice (do plačila za delo, do bančnega kredita, do »glasu«). Vsi našeti primeri dokazujejo, da je dosedanja formalna organizacija političnega aparata vse manj sposobna upravljanja s političnim.

Neformalizirano uveljavljanja pravic, subjektivitet in praks kaže na potrebo po redefiniranju nacionalnega državljanstva. To ne pomeni nujno odprave ali obhoda države, pač pa, vsaj v prehodnem obdobju, denacionaliziranje državljanstva, ki ga s svojim formalnim aparatom zagotavlja država. Zgornji zgled šibkosti evropskega državljanstva (državljanstva EU) je dovolj velik razlog za odločitev za prehodno obdobje: dokler niso znane in potrjene ustavne osnove naddržave, je zgodovinsko in politično učinkoviteje opraviti prilagoditev, ki je instituciji državljanstva imanentna: rehistorizirati državljanstvo kot »prakso in projekt« (Sassen, 2008, 281) znotraj države.

3.9.1 Globalno mesto

Sassen model za rekonstitucijo vidi v globalnem mestu. Argumentacija je evolucijska: »Kakor je Weber videl v srednjeveškem mestu strateški kraj za uveljavitev pravic njegovih prebivalcev kot političnih akterjev, in kot je Lefebvre v velikih

modernih mestih zaznaval strateške kraje za boje organizirane industrijske delovne sile za pravice, tako jaz danes v globalnih mestih vidim strateški kraj za povsem nove tipe političnih akterjev in projektov« (Sassen, 2008, 281).

Globalno mesto ni univerzalno družbeno stanje niti ni nujno, da kot model lahko deluje po centrifugalni logiki diseminacije na periferiji: vendar je vredno proučiti možnosti, ki se artikulirajo v njegovem ekonomskem, kulturnem in političnem prostoru in predvideti ovire pri prenosu tako v manjše urbane kot neurbane geografije pripadanja in identitete. Z drugimi besedami: medtem ko je mogoče v celoti podpreti strategijo, ki jo razvija Sassen, je treba misliti tudi na naslednji korak, saj državljanstvo ne pomeni samo ureditve formalnega statusa, ampak tudi revidiranje odnosa do identitete in pripadanja glede na specifične teritorije. In pogosto je prav slednje, neke vrste ruralni nacionalizem, tisto, kar spodjeda politično moč demokratičnega državljskega projekta, kot se artikulira v mestih.

Kako torej v postnacionalno stanje?²¹ »Če so se spremenile pomembne sestavine teritorialne in institucionalne organizacije politične oblasti in moči države, potem moramo proučiti, kako so se spremenile tudi ključne sestavine državljanstva – formalne pravice, prakse, subjektivne dimenzije – čeprav to ostaja vezano na nacionalno državo« (Sassen, 2008, 306). Sassen predlaga tri točke, na katerih lahko opazujemo procese dekonstrukcije nacionalnega državljanstva in njegove reinterpretacije v postnacionalno fazo. Prva so vsi nedržavljeni, izključeni, nepripadajoči. Druga je sama država, ki je pahnjena v globalizacijske prilagoditve; tretja je zakonodaja, katere tradicija inkluzivnosti izginja. Izrisuje se temeljna napetost v moderni konstrukciji državljanstva, to je med njegovo formalno pravno zasnovo in etično aspiracijo. Formalnopravna enakost, ki jo zagotavlja moderno državljanstvo, ne prinaša zagotovila polne vključenosti in participacije v javnem življenju (npr. etnične, spolne, rasne skupine); kot smo videli zgoraj, je model socialne upravičenosti predispoziran z materialno zmožnostjo. Revščina omejuje participacijo, pa tudi kriminalizira državljanke, ki ne morejo izpolnjevati državljskih obveznosti (Melossi, 2003; 2005).

Globalno mesto je primeren laboratorij za opazovanje družbene transformacije državljanstva. Globalno mesto odpira prostor za nove oblike državljanstva in nove, ne povsem formalizirane politične subjekte.²² V tem pogledu je zgodovinski

21 Sassen raje govori o denacionalizaciji kot postnacionalizaciji: postnacionalno običajno definira politično in institucionalno delovanje vsaj delno zunaj države; denacionalizacija pomeni drugačen trajektorij, saj vključuje transformacije znotraj države. Osnovna elementa preobrazbe sta nastajajoče (*incipient*) in parcialno državljanstvo.

22 To novo arhitekturo je mogoče povezati z vznikom štirih globalnih razredov, kot jih vidi Sassen: razreda menedžerjev in profesionalcev; razreda vladnih uradnikov, strokovnjakov, sodnikov, preiskovalcev kriminalistov; razreda aktivistov; in razreda nizko plačane delovne sile ter imigrantov.

mejniki (*frontier*), podobno, kot je bilo srednjeveško mesto. Srednjeveško mesto je ustvarilo prostor, kjer so prebivalci lahko začeli razmišljati o političnem redu, ki bi ga želeli implementirati, in artikulirali zahteve v obliki pravic. Globalno mesto ustvarja prostor prezentnosti, družbene javne vidnosti vseh brez moči (Sassen, 2008, 315). Priča smo zgodovinski revitalizaciji mesta, pa tudi rekonfiguraciji njegovega političnega in družbenega prostora. Po vzponu nacionalne države na vrh politične piramide določanja članstva so moderna mesta v 20. stoletju, posebej pod okriljem fordistične pogodbe, izgubljala družbeno moč. Strateški mesti, ki sta ustvarjali institucionalne inovacije stoletja, sta bili tovarna in vlada. Ekonomska globalizacija in digitalizacija sta zgodovinska kraja inovacije umaknila v ozadje: »Sedaj je visoka stopnja koncentracije novih dinamik [dislokacij in destabilizacij obstoječih institucij] v teh mestih tista, ki zahteva kreativne odgovore in inovacije« (Sassen, 2008, 316). Globalna mesta odpirajo tudi nove prostore za politične akterje, ki so bili do sedaj nevidni, utišani in potisnjeni na obrobje. Subaltern ni samo javno viden, različne skupine podrejenih subjektov postanejo politično prezentne. Nastajajo nove možnosti za mikropolitiko in artikulacijo subjektivitet, ki jih je nacionalna država, s procesi homogeniziranja, onemogočila modernim subjektom, s postmodernimi subjekti pa, ker načrtno povečuje razdaljo do njih in zožuje prostor diskusije in srečevanja, ne more oblikovati ustrezne, postnacionalne rešitve.

3.10 Uporniško državljanstvo

Nova državljanska stvarnost, ki jo za globalno mesto opisuje Sassen, bi ustrezala pojmu uporniškega državljanstva (*insurgent citizenship*), ki ga predlaga Holston (1998). Uporniško državljanstvo v najbolj poenostavljenem smislu pomeni boj za prostor. Izhaja iz vsakdanje izkušnje marginaliziranih skupin v mestih, posebej metropolah, kjer se njihov življenjski in človeški prostor krči najbolj očitno: torej ga je mogoče opisati z Lefebvrom kot »pravica do mesta« (Sanvig Knudsen, 2007). Zanihanje elementarne pravice do prostora je temeljna operacija kapitalizma, ki s pomočjo abstraktne epistemologije načrtovanja in prostorske ureditve izrisuje hierarhije pripadanja in operacionalizira moč; ali kot pravi Lefebvre, kako bi Cerkev lahko preživela brez cerkva? Kapitalizem za svoje delovanje potrebuje prostor, in to tako v smislu prisvajanja fizičnih ozemelj v mestu (zaprte urbane cone korporativnega kapitala, glej Davis, 1992) kot v smislu mentalnih topografij, na primer v obliki koloniziranja javnih prostorov za oglaševanje. Spopad mestnih oblasti z vsemi, ki želijo zasesti prostor onkraj okvirov reguliranih topografij, priča o socialni funkciji dnevnega nadzora in prisilnega odstranjevanja, na primer grafitov, ne pa reklamnih panojev na javnih zelenicah. Nadzor je toliko bolj virulenten, ker je

urbana »pravica do prostora« v neposredni koliziji z nacionalno ideologijo, saj se pripadanje na državni ravni ureja z imperativom nacionalnega pripadanja, v mestih pa pravice izhajajo iz rezidenčnosti. Nosilec pravic je prebivalec, ki živi v mestu; državljanstvo je prislužno z bivanjem, ne z odlokom države (Sanvig Knudsen, 2007, 12). Sanvig Knudsen, na primer, obravnava boj prebivalcev Mumbaja, ki živijo na pločnikih, in spopade z mestnimi oblastmi za njihovo vidnost.²³ Trdi, da je glavna strategija oblasti ta najrevnejši sloj mesta ohraniti pravno neprepoznan in neviden: njihova prostorska vidnost je moteča prav zato, ker razgalja arbitrarnost dodeljevanja državljanskega prostora. Zgoraj sem omenila primer zagrajenih rezidenčnih prostorov: privatizacija javnih prostorov v obliki korporativnih zasedb urbanih centrov bi bil še en primer krčenja pravic. Privatizacija prostora, ki vstavlja restrikcije na dostop do prostora, vodi v povečan nadzor nad gibanjem po prostoru; konsekventno »stratificira javnost, ki ga uporablja« (Holston, 1998, 45).

Holston na spopade za vidnost in pravico do mesta odgovori s konceptom vstaje. Tako kot Sassen priložnost vidi v globalnem mestu, ki ga razume kot kraj reinvencije, ponovne iznajdbe družbe. Koncept upora Holston uporabi kot nasprotje prostorov državljanstva, ki jih je v mestu ustvaril modernizem. »Modernistični politični prostor absorbira državljanstvo v načrt izgradnje države, kar v procesu porodi tudi določen koncept in prakso načrtovanja. V središču tega modernističnega projekta leži doktrina – jasno izražena tudi v doktrini civilnega ali pozitivnega zakona – da je država edini legitimni vir za državljanske pravice, pomene in prakse. S pojmom vstajništva nakazujem nove in druge vire in njihovo možnost za legitimnost« (Holston, 1998, 39).

Uporniško državljanstvo razširi, pa tudi razgradi koncept modernega državljanstva. Povezuje se z izkušnjo novih članov družbe, katerih zahtevki, ki so izpeljani iz položaja marginaliziranja, in nasilja prostorskega podrejanja in izganjanja, destabilizirajo moderna pojmovanja. Brezdomci, imigranti, diaspore, nedokumentirani in ilegalni rezidenti, pa tudi, dodali bi, nove subkulturne zone (Metelkova), skvoterji, alternativna družbena gibanja, potilnice in nove rasistične formacije, gangi, zabojniki za delavce imigrante itd. formalnemu in substantivnemu državljanstvu nastavljajo ogledalo neustreznosti. »Globalna politika razlike, multikulturalizma, pa tudi rasizma, državljanstvo ene države pretvarja v obsoletno kategorijo« (Holston, 1998). Uporniško državljanstvo pripravlja platformo za alternativne prihodnosti; globalno mesto, kjer se najprej in najbolj intenzivno artikulira, pa je v tem pogledu prostor avantgardnega rekonstituiranja,

23 Po nekaterih ocenah na pločnikih Mumbaja živi 27.000 gospodinjstev; njihov bivalni prostor se razteza na štirih kvadratnih metrih, ki so, kot v klasičnih slumih, zgrajeni iz začasnih materialov; od prebivalcev slumov se ločijo po tem, da niso pravno prepoznavni in v nasprotju s prvimi nimajo volilne pravice.

rekonstruiranja in redefiniranja nove družbe.²⁴ Modernistično načrtovanje in urbanizem sta pripravljala načrt za egalitarno družbo prihodnosti, ki je bila predvidena kot totalizirajoča reprodukcija utopičnega projekta, ki bi ukinjal konflikt med zamišljeno in dejansko družbo. Premisa je arogantna in napačna, pravi Holston: ne upošteva, kako sta konflikt in dvoumnost že konstitutivna elementa načrtovanja; in ne upošteva naključnosti in nepričakovanega. Obe zmoti sta pogosti pri racionalnem temeljnem načrtovanju (*master planning*) tudi pri drugih družbenih projektih. Zato je za nas danes ključno vprašanje, »kako v načrtovanje vključiti etnografsko sedanost, to je, kako vključiti možnosti za spremembe, ki se kažejo že v obstoječih družbenih pogojih« (Holston, 1998, 46).

Holstonov model uporniškega državljanstva, ki ga aplicira prek modela urbanega planiranja prihodnosti, je širše družbeno relevanten. Holston konceptualno izhaja iz narave družbene pogodbe, vpisane v ameriško ustavo, ki pravi, je ohlapna in v osnovi sumničava do institucij vladanja, ki jih vpeljuje. Sedem členov ponuja samo usmerjajoče principe (federalizem, delitev vej oblasti ...), ki delujejo kot varnostni ventil pred potencialnimi zlorabami. »Predvsem pa ustvarjajo zaupanje v prihodnje generacije, ki bodo sposobne in ki bodo imele pravico, da ustvarjajo svoje lastne zgodovine tako, da interpretirajo, kaj pomeni temeljni načrt v luči njihovih lastnih izkušenj« (Holston, 1998, 47).

Takšno reinterpretiranje ustavnosti in ustanovnosti politične skupnosti prinaša povsem drugačne politične učinke, kot smo jih vajeni. Ameriška ustava vključuje dva projekta načrtovanja: izgradnjo države in izgradnjo državljanstva. Drugo je pogojeno s prvim, toda nanj ne more biti reducirano, saj ustava »državljanom zagotovi dejansko mero upora proti državi. Po eni strani oblikuje državo z *minimalnimi pogoji*, ki so potrebni za institucionaliziranje tako reda kot konflikta. Po drugi strani zagotavlja nujne pogoje za družbeno mobilizacijo kot sredstvo vključevanja nenameravanega in nepredvidljivega kot potencialnih virov za novo ustavno interpretacijo« (ibid.)

3.10.1 Med uporniškimi in ustavnimi državljanstvom

Razlika med uporniškimi državljanstvom in Habermasovo postnacionalno konstelacijo je očitna. Habermas v postnacionalni načrt prevaja modernistični projekt racionalnega upravljanja s prihodnostjo, pri čemer ohranja vse konstitutivne

²⁴ Tukaj gre vendarle za ponovitev moderne utopije. Avantgarde zgodnjega 20. stoletja so pogosto delovale na premisi ustvarjanja prostorskih in drugih situacij, ki bodo novemu družbenemu subjektu razumljive šele za nazaj. Lucio Costa, urbanistični načrtovalec mesta Brasilia, je povzel idejo, ko je priznal, da je oblikoval »celotni novi konstruktivni know-how, ki, paradokсно, še čaka na družbo, ki bi mu, logično, pripadala« (v: Holston, 1998, 41).

premise modernistične racionalnosti, državljanstva in javnosti. To je zato, ker pred načrtovanjem postnacionalnega članstva ne opravi zgodovinske dekonstrukcije nacionalnega: nacionalno se mu izpiše kot preprosto ne več ustrezno, ne analizira pa, kje v sami moderni konceptualizaciji je že bil vpisan ta prihodnji konflikt neustreznosti. Uporniško državljanstvo je historično dekonstruktivistično v pomenu, da se uči na napakah utopičnih projektov modernistov, ki so si prizadevali za egalitarno družbo, pa niso ne predvideli ne vgradili pogojev za artikulacijo konflikta v samo smiselno razrešitev prihodnjih napetosti. *Da bi zagnalo projekt progresivne družbene spremembe, je konceptualno, teoretsko in politično retrogradno: vrača se nazaj po zgodovini, da bi, s primerom »produkcije mesta«, lahko ustvarilo okvire za novo državljanstvo: z vgrajenimi gradniki digresij, transverzij, subverzij in parodij agend države (ibid.). To so kraji upora, ker »v mesto uvajajo nove identitete in prakse, ki vznemirjajo uveljavljene zgodovine« (Holston, 1998, 48). Razgaljajo problematično naravo pripadanja družbi; vključujejo tako mestne odpadke kot arhitekturne monumente; in ustvarjajo razumevanje za uporniško obliko družbenega. Boji, ki jih vodijo nove urbane skupine, postanejo podlaga za boje za redefiniranje pogojev pripadanja (nacionalni) družbi.*

Globalna mesta postanejo testna mesta za zgodovinsko rekonstitucijo državljanstva. To je v resnici zgodovinsko dejanje, revitalizacija in reinskripcija zgodovinskega stanja pred nacionalnim. Prebivalci globalnih mest so rezidenti mnogoterih pripadanj, tudi različnih državljanstev. Stanje prekrivajočih se jurisdikcij globalnega mesta je stanje v Evropi pred triumfom nacionalizma in nacionalne države. Nacionalno državljanstvo je prekrilo zavedanje o alternativnih ureditvah, vključno z mestno, ki, kot smo videli zgoraj, stoji na samem začetku nacionalnega načrta. Nacionalna država v imenu nacionalne dediščine reorganizira in zreducira raznolikost identitet, članstev in pripadanj, ki je obstajala in delovala pred njo. Članstvo in pripadanje eni državi naj bi razrešilo potencialne konflikte raznolikih kulturnih identitet. »Današnje globalno gibanje za ‚pravice do razlik‘ v fundamentu spodjeda to predstavo« (Holston, 1998). Etnokulturna politika in nasilje sta v veliki meri prav odgovor na poraz koncepta enega nacionalnega državljanstva. Izrekanje zahteve pravice do pravic, ki jih artikulirajo rezidenti novih urbanih središč, predvsem deprivilegirani revni, oblikujejo nove agende, ki izhajajo iz socialne drame vsakdanje urbane izkušnje: lastnina, naselja, higiena, zdravje, šolanje itn. Mnoge od teh zahtev vodijo v nove zakonodajne rešitve, ki jih nacionalno državljanstvo ni predvidelo.

Vse naštetе razsežnosti urbane izkušnje globalnega mesta so torej izziv oblikovanju novega državljanstva. Projekt je lahko rousseaujevski, splošno vzgojni in avtopedagoški. V nadaljevanju podajam eno možnost za takšno, rečeno v sodobni

terminologiji, vseživljenjsko učenje za državljanstvo. Toda pred tem je treba odgovoriti na dilemo krhkega mesta globalnega urbanega projekta postnacionalnega državljanstva: njegovega ruralnega teritorialnega nasprotja.

3.11 Sklep

V tem poglavju sem opozorila na problem modernega državljanstva, ki postaja vse bolj zgodovinsko anahron in politično dezartikuliran koncept. Priča smo vsaj trem vzporednim procesom, ki kličejo po drugačni *assemblage, sestavljanji* državljanstva, članstva in pripadanja. Prvič, kapital se globalizira in z njim se globalizira tudi družba. Na ravni politične ekonomije to pomeni, da delovna sila, ki jo je moderni kapitalizem rekrutiral s podeželja, izkoriščal pa v mestih nastajajoče nacionalne države, v postmodernem postfordističnem sistemu prihaja od drugod – nastaja zunaj nacije, bodisi dejansko fizično, v obliki imigracije, bodisi deteritorializirano, v obliki fantomskega »Tretjega sveta« z največkrat neznano, ali strogo varovano lokacijo. Drugič, proces deteritorializiranja kapitala razpusti pogoje za članstvo in pripadanje: posledica je rahljanje vezi solidarnosti na strani ljudstva in naraščajoča nemoč države pred transnacionalizacijo ekonomskih elit. Tretjič, medtem ko se spreminjajo pogoji in konteksti članstva in pripadanja, država v vlogi akterja izgublja moč obrambe univerzalnosti pravic. Pravica do samoodločbe je uničila državo, pravi Spivak (Butler in Spivak, 2011). Tisto, kar je bila, gledano zgodovinsko, faza v procesu emancipiranja množic, se danes obrača v svoje nasprotje. »Prevlada volje naroda nad pravnimi in abstraktnimi institucijami – kar je država – je bila univerzalno sprejeta« (Butler in Spivak, 2011, 75). S tem pa se je, paradokсно, ustoličila vladavina partikularnosti. Ključno vprašanje je torej, po Spivak, kako ponovno iznajti državo.

Temu bi dodala: kako državo (spet) narediti za zgodovinskega akterja demokratizacije družbe v času, ko se denacionalizira, postnacionalizira in transnacionalizira: kako torej za državo iznajti pogoje, da si povrne legitimnost in lojalnost ljudi ne glede na njihov državljanski status; in kako iz te lojalnosti ustvariti solidarnost med ljudmi – prav tako ne glede na njihov državljanski status. To je tema naslednjega poglavja.

4 Tujci, imigranti, drugi: k drugačni državljski vzgoji

V prejšnjem poglavju sem v Tabeli 1 prikazala stanje politike vključevanja in izključevanja, ki ga proizvede poznomoderni nacionalni model državljanstva. Videli smo, da to stanje temelji na progresivnem izključevanju: večja ko je mobilnost ljudi in bolj ko se intenzivira prečkanje meja, več je skupin, ki teritorialno sicer postajajo fizični, človeški del politične skupnosti, medtem ko ostajajo politično izključeni. Postmoderno stanje pospešeno proizvaja nove tujce, druge in nepripadajoče. S proizvodnjo drugih se večja »strah pred drugim« (Delanty, 2008). Politika strahu pa, retroaktivno, dosega, da je izključenost dosežena na način konsenza in legitimnega upravljanja z varnostjo tistih, ki so vključeni. Schengenski režim, ki ga za »našo« varnost vodi evropski represivni aparat za nadzor zunanjih meja EU, je najnovejši zgled tega procesa (Vidmar Horvat, 2009).

Če želimo doseči, da se negativni trend v smeri izključevanja zaustavi in obrne v prid politiki vključevanja – in tu ne gre samo za »dobre želje«, pač pa za temeljni pogoj demokratizacije evropske in nacionalnih družb –, moramo doseči stanje, ki ga prikazuje Tabela 2.

Tabela 2: *Postnacionalno državljanstvo: retrogradno vključevanje*

	Postnacionalni državljan
Državljanstvo	0
Članstvo	+
Pripadanje	+

Zakaj je na mestu postnacionalnega državljanstva vpisana nevtralna 0? V ozadju simbola je trditev, da je dejanska demokratična postnacionalna politika vključevanja samo tista, ki posamezniku dodeli članstvo in pripadanje *ne glede* na njegov državljski status. Ta vključevalna »radodarnost« pa ne prihaja brezpogojno.

Poglejmo primer. Oktobra 2012 sem svojo mamo peljala na pregled v diagnostično ambulantno v južni regiji Slovenije. Ko sva prispeli v ordinacijo, je bila tam že skupina čakajočih, ki so bili, kot moja mama, ta dan naročeni na zdravniški pregled. Čakalnica je bila majhna in slišati je bilo naše medsebojne pogovore. Kot je pogosto v takšnih situacijah, so nekateri poskrbeli, da njihove pogovore slišimo tudi drugi.

Nestrpnost v čakalnici je s čakanjem naraščala pri vseh. Čeprav so se vrata ordinacije odpirala pogosto, je občutek, da vse skupaj traja (pre)dolgo, počasi polnil vzdušje premajhnega prostora. V nekem trenutku se je oglasil starejši moški in svoji sogovornici glasno namignil nekaj v smislu, češ, pisati bi se morali »Novakovič«,²⁵ pa bi bili že zdavnaj na vrsti. Opazka se je nanašala na pacienta, člana romske družine, ki je v tamkajšnjem okolišu poznana kot »problematična družina«; sugerirala je, kar je čakajoči moški potem še dodatno pojasnil, da bi vsi morali zganjati »hudiča«, kot on, pa bi nas takoj poklicali »notri«.

Kako presoditi takšen navaden državljanski incident, ali kar incident državljanstva, ki je značilen za vse, ne le za omenjeno regijo v Sloveniji, kjer živijo Romi? Odgovor je odvisen od gledišča. Z vidika »Novakoviča« (predvidevajmo, da ima državljanski status in iz tega izpeljane socialne pravice) je dovolj, da ima urejeno pravno varstvo; da je torej vključen v pravni sistem, ki prepozna njegovo zdravstveno kartico in mu omogoči zdravniško pomoč, kadar jo potrebuje. Toda ob državljanstvu, ki mu priznava tudi članstvo (tega se je zavedal tudi moški v ordinaciji, kar ga je očitno še posebej motilo), romskemu državljanstvu manjka pravica do pripadanja: najsi bo v resnici ali pripisano »problematičen«, državljan večinske skupnosti mu bo vselej vnaprej pripisoval drugost: kulturno (vedenjski vzorci), socialno (neobčutek za druge, ne-Rome), politično (nespoštovanje pravil). Za polnopravno vključenost romski član v skupnosti čakajočih torej potrebuje priznanje pripadanja: le tako lahko upa, da ne bo tarča tovrstnih opazk. Oziroma bo, kadar bo izsilil vrstni red v svoj prid, tarča kot vsi drugi: obregnili se bomo ob njegovo nesolidarnostno, ne pa (etnično) nekulturno nevzdržnost.

Prav tako pa je treba upoštevati tudi gledišče moškega, ki se je pritoževal; navsezadnje si je prislužil širše odobravanje skupnosti čakajočih. Če odmislimo njegov rasistični pristavek, ostanemo pri osnovnem občutku krivičnosti: ni prav, da je nekdo na vrsti pred mano, čeprav je prišel kasneje in čeprav za to prehitavanje reda niso bili javno podani nobeni tehtni razlogi.

Prvi odziv, torej odziv kulturnega rasista, je politično in zgodovinsko priučen: opravljanje ima z dolgotrajnimi praksami stigmatiziranja Romov in javnega populariziranja »vednosti« o njihovi inherentni kulturni problematičnosti. Odpraviti ta odziv je torej pedagoški projekt. Projekt naslavlja to poglavje. Drugi odziv ima opravka s »politiko pravičnosti«; naslavlja jo poglavje za tem.

K vprašanju državljanske vzgoje v tem poglavju pristopam z obravnavo tujca in teorije patriotizma.

25 Priimek je izmišljen in je izpeljanka najpogostejšega slovenskega priimka.

4.1 Tujec in tujstvo

Tujec je v sociološki teoriji temeljito obdelana kategorija. V grobem jo je mogoče razvrstiti v dve pomenski tradiciji. V prvi tujec reprezentira »sintezo bližine in oddaljenosti«. Takšen je tujec Alfreda Schütza, ki »mora pobegniti od doma in potrebuje zatočišče. Tipično gre za skromnega človeka (tujec v tovrstni literaturi je običajno moški), ki se bo v novem okolju skušal asimilirati, da ne bi bil več tujec« (Yuval-Davis, 2009, 76). Toda ta asimilacijski projekt je obsojen na propad, ker med tujcem in domačini obstaja nepremostljiva razlika: »Nevidnost te različnosti mu tu ni v pomoč zaradi strahu, da bi tujec, ki torej skriva svojo bistveno drugost, lahko prevzel nekaj, do česar nima pravice; on je tujec in bo to vedno tudi ostal. Teorija zarote proti Judom je primer tovrstne konstrukcije ‚drugosti‘« (ibid.).

V drugi interpretativni matrici tujec z novo skupnostjo vzpostavi dialog. Ta model razvije Georg Simmel. »Njegov« tujec si »ne prizadeva, da bi izginil v novi skupnosti, temveč da bi bil z njo v dialogu. Čeprav s skupino ne deli mita o skupnem poreklu, ji lahko ponudi nove lastnosti, ki mu bodo prislužile solidarnost skupnosti« (ibid.). V tem početju je lahko uspešen, toda napetosti z dialoškostjo še niso odpravljene. Nasprotno, zlahka ostane na strani tujstva v pomenu, da ni le posameznik »od drugod«, temveč poosebljenje tujstva: tujstvo simbolizira.

Problem obeh konceptualizacij je v tem, da tujstvo opredeljuje primarno z geografsko-prostorskimi kategorijami (tujec je nekdo, ki pride k »nam«) ter da zanemarja vprašanja moči. Tujec ni nujno samo nekdo, ki pride v skupnost, ki je njemu dominantna; kolonialni subjekt, na primer, je zgled tujca, ki si podreja večino in nasproti koloniziranemu zavzema položaj gospodarja. Tujec pa lahko tudi »od nekdaj« biva »med nami«: »Pripovedi identitete, ki zadevajo poreklo in usodo, so bistvene v tem pogledu, kot so tudi pravila in uredbe o tem, kdo ‚pripada‘ neki skupnosti in kdo ne. Religiozni in drugi kulturni kodi, ki zadevajo poroko in ločitev, so ključnega pomena pri konstrukciji teh meja« (Yuval-Davis, 2009, 78).

Torej gre za koncepcijo meja doma in domovanja. V poznomodernem globalnem kontekstu je dom mogoče opisati kot kraj, kjer se gradijo novi pojmovniki državljanstva, članstva in pripadanja. Zygmunt Bauman stanje opisuje s prisposodbo postmodernega turista, ki, skupaj z menjavanjem krajin in geografskih scenografij, menja svoje identitete in pripadnosti. V nasprotju s predhodnimi pohajkovanji in postopnji je postmoderno potovanje vstavljeno v premiso posedovanja doma. »Imeti dom je del zaščitnega paketa ... Prav stabilnost doma je tista, ki pošlje turista, da išče nove dogodivščine; taisto mirovanje doma zagotavlja, da je iskanje konjiček brezpogojnega ugodja: karkoli se zgodi mojemu obrazu tukaj, v turistični

deželi, katerokoli masko si nadenem, moj ‚pravi obraz‘ ostaja varovan, imun, odporen na madeže, nezapacan« (Bauman, 1996, 30).²⁶

Ulrich Beck govori o »krajevni poligamiji«, ki subjekt opremi z bolj osvobajajočimi učinki, kot to velja pri Baumanu. V preteklosti so bili ljudje večinoma bivanjsko monogamni, nemobilni, stacionarni, piše Beck. Prehod od prve moderne k drugi moderni spremlja prehod od krajeвне monogamije h krajevni poligamiji. »Najsi prostovoljno ali nasilno ali pa oboje skupaj – ljudje svoje življenje odprejo preko ločenih svetov. Krajevno poligamne življenjske forme so prevedene, predstavljene biografije, biografije prečenja, ki jih je treba zase in za druge nenehno prevajati, zato da bi lahko obstale kot življenje tu vmes« (Beck, 2003, 105). Sezonske ali življenjske selitve so mnogotere in razmetane v vseh smereh neba, kakor je razdana tudi s krajem usvojena identiteta. »Transnacionalna krajevna poligamija, to, da si zavezan več krajem hkrati, so vstopna vrata globalnosti v lastno življenje, to vodi v globalizacijo biografije« (Beck, 2003, 193).

Moderni človek se je soočal z grožnjo izgube doma; za postmoderne subjekt je značilno poglobljanje občutka brezdomstva. To velja tudi za kozmopolitskega tujca (Benhabib, 2006, 2010; Delanty, 2008a, 2010; Held, 2003; Marotta, 2010; Ossewalde, 2007; Skrbiš et al., 2004; Vertovec in Cohen, 2002). Kozmopolit verjame, kot sem nakazala v prvem poglavju, da je sam subjekt, ki je v stanju drugosti: brani pretočnost identitete, ki jo razume kot ime za identiteto samo. S tem ko zavrača, da bi se ga opredeljevalo po »lokaciji, predhodnikih, državljanstvu« (Waldron v Vertovec in Cohen, 2002, 5–6), kozmopolit razširja dvoumnost državljanstva in pripadanja. To se zgodovinsko lahko izostri v dveh antagonističnih konsekvencah prisilne ali prostovoljne izključenosti. Ker je v stanju izkoreninjenosti, je (kozmpolitskemu) tujcu državljanstvo zanikano: teritorialno nepripadanje se prevaja v državljsko. V antični Grčiji so bili meteki tako ne-državljeni. Kot priča že etimologija besede (*métoikos*, sprememba; in *oikos*, bivanje), so bili tisti, ki so prišli od drugod. V mestih so se nastanili začasno – kot obrtniki, sodelovali pa so tudi v trgovini in izobraževanju. Bili so torej integrirani v družbeno in ekonomsko življenje, niso pa imeli pravic (Kristeva, 1993, 19).²⁷ Čeprav niso bili homogena skupina – lahko so bili nekdanji sužnji ali pa tudi bogati meščani, ki jih ni bilo mogoče ločiti od državljanov – so privabljali dvoumna branja. Homer jih je napadal kot ljudi »brez klana« in »srca«. Toda kot na protislovnost pokažeta Vertovec in Cohen, je

26 Čeprav Bauman konstantno potovanje prepoznava kot del postmoderne izkušnje, domu pripiše emblematično zastopstvo postmoderne dvoumnosti, ki jo prestrelujeta hkrati hrepenenje po zatočišču in paranoični strah pred zaprtjem (*imprisonment*).

27 V obdobju Solona se je tujce celo vabilo in jim ponujalo državljanstvo: kmalu se je izkazalo, da je šlo zgolj za povabilo k državljskim obveznostim (vojaška obveznost in davki), ne pa tudi k privilegijem.

bil Homerjev junak Odisej prvi, ki bi ga lahko imenovali za kozmopolita: iskal je avanture in cenil tuje ter neznano (Vertovec in Cohen, 2002, 5).

Nepripadanje, ki se pripisuje tujcu, seveda implicira nevarnost: izziva strahove pred transgresijo in motnjo družbenemu in političnemu redu. V nacistični Nemčiji in fašistični Italiji, na primer, so bili kozmopoliti »izdajalski sovražniki države«. Romi in Judi, opredeljeni kot izkoreninjeni ljudstvi brez vezi na zemljo, so bili med prvimi, na katere se je kazalo s prstom zaradi njihove domnevne goljufive in nelojalne narave (ibid., 6). Za Stalina je bil kozmopolit oznaka za reakcionarne sile.

Po drugi strani je kozmopolitstvo ime za privilegij državljanstva. Varsamopoulou za rimskega državljanca piše, da je »eklektičen kozmopolit, nekoliko podoben modernim državljanom bivših imperialnih držav. Ta oblika kozmopolitstva še vedno poteka v okviru nadvlade določene skupine, ki nato, s spremenljivo stopnjo tolerančnosti, egalitarnosti, asimilacije ali integracije, velikodušno sprejme druge ljudi in kraje (Varsamopoulou, 2009, 31). Današnji kozmopolit, ki pripada »privilegiranim, meščanskim, politično nezavezanim elitam: bogatim jet setterjem, korporativnim menedžerjem, medvladnim birokratom, umetnikom, ubežnikom davkov, akademikom in intelektualcem, ki niso naredili dosti napredka od filozofske skupnosti ‚človeštva‘, ki je zlahka izpustila »ženske, afriške sužnje in vse, ki so za imperij predstavljali problem« (ibid.). V povzetku: kozmopolitski subjekt ostaja opredeljen s privilegiji razreda, rase in spola, ki mu določajo stopnjo prostovoljnega nepripadanja in izključenosti. Prisivljanje in solidariziranje z drugim, posebej ko gre za turistično navdahnjene identifikacije, v tem pogledu igrajo vlogo nadgrajevanja samopodobe elit s pripovedmi o lastni odprtosti in pluralnosti. Za kritike kozmopolitski subjekt ostaja v svojih privilegijih nepripadanja in svobode zamejen z lastnim spolom, raso in razredom, medtem ko si, v znamenje lastne razsvetljenosti in fluidne identitete, zlahka prisvaja vzorce identificiranja s tujim in čudnim. S tem ko si prisvaja identiteto drugega, tujega, nedomačega, kozmopolit dokazuje lastno odpornost do imenovanja, opredeljevanja in obvez pripadanja.

4.2 Tujec v nas

Kako torej zaobiti težave z (ne)pripadanjem, kadar se teoretsko opremo na koncepte tujstva? In kako, če sploh, si pomagati s kozmopolitstvom?

Za odgovor se moramo vrniti v zgodovino filozofske misli: h grškim cinikom in rimskim stoikom. Cinike ja zaposlovala misel, kako grško polis prevesti v univerzalni model: odgovor je bil *cosmopolis*, navezoval pa se je na vprašanje pripadanja. Za Diogenesa in cinike je namreč nesprejemljivo, da grško državljanstvo ne

pripade vsem. Zato svojo moralno obvezo navežejo na kozmos, to je univerzum: kozmopolitsko pripadanje je torej odgovor na nesmisel državlanskega izključevanja. Stoiki idejo univerzalnega, oz. kozmopolitskega, državljanstva vstavijo v megapolis, državo, ki sega »od državljanov do zvezd, vključno z Grki in barbari, sužnji in svobodnimi« (Kristeva, 1993, 20). Moralna skrb in lojalnost se razdelita po osi dveh skupnosti: lokalne, ki jo zamejuje kraj rojstva, ter skupnosti človeštva. Ker pa je prva skupnost določena naključno (z naključjem rojstva), ima druga določeno prednost. Ker so se že ciniki zavedali, da razredne ali spolne razlike ne morejo biti razlog za delitve na državljane in vse druge, se je lojalnost izpovedovalo »moralni skupnosti, sestavljeni iz človeškosti vseh človeških bitij« (Nussbaum, 1994, 3).

Moralne in politične določitve človeškega pripadanja antičnih filozofov spet obudijo razsvetljenci. Razprava se tokrat osredotoča na odnos med pravicami človeka in pravicami državljana. Montesquieu zagovarja pravice človeka, ki jih sešteje v pravico do zaščite zasebnosti, skromnosti, slabosti; enako Diderot, ki tujca tudi prvi locira v nas same (Kristeva, 1993, 28). Kot opiše potek zgodovine Kristeva, se revolucionarno nasilje nato usmeri proti tujcem, nacionalizem pa porazi univerzalizem: rezultati tega poteka so zabeleženi v vzponu nacizma v 20. stoletju. Vendar se temeljna dilema odnosa med pravicami človeka in državljana ohrani in psihološko podvoji v jazu. Kristeva celo pravi, da psihološka ponovitev daje upanje za razrešitev vprašanja vključitve imigrantov: fascinacija in strah, ki ga drugačno bitje proizvede v nas, vodi v posredovanje med obema čustvoma, to posredovanje pa je »predpogoj za kakršno koli pravno in politično rešitev problema imigracije« (Kristeva, 1993, 30).

Za Kristevo je privlačnost tujega celo bolj nagrajujoča kot spone domačega. Biti kozmopolit seveda zahteva določene veščine, pa tudi pogum, da se odrečemo varnosti poznanega in domačega in samega sebe pretvorimo v tujca. Toda s tem, ko se naredimo za tujca, pridobimo tudi možnost, da se spoznamo v svoji enkratnosti: samo-odtujitev postane prizorišče za okušanje svobode individualnosti, ki se izmuzne prisilam skupinske identitete in opredelitev. Kristeva moč kompenzacije za izgubo ponazori z lastno izkušnjo: »Na ameriških tleh se počutim tujka med tujci. Verjamem, da lahko iz te solidarnosti skupaj nekaj ustvarimo, kajti pripadamo tipu prihodnjega človeštva, ki bo v celoti sestavljeno iz tujcev, ki poskušajo razumeti drug drugega« (Kristeva, v Varsamopoulou, 2009, 38).

Kristeva tujstvo preformulira v notranjo identitetno jedro jaza. Kdo je tujec, se sprašuje Kristeva, in takoj ponudi odgovor. Tujec je »nekdo, ki ne pripada skupini, ki ni ‚eden od njih‘, je ‚drugi‘« (Kristeva, 1991, 95). Drugi je torej vedno opredeljen z negativnim odnosom, toda, nadaljuje Kristeva, negativnim odnosom do česa (ali

koga)? Zgodovinsko se tujca opredeli glede na dva pravna principa: *jus soli* (zakon, temelječ na pripadanju »grudi«) in *jus sanguinis* (zakon, temelječ na »krvi«). Kako se to zgodovinsko pravno dejstvo prevaja v meje članstva? Z nastankom nacionalne države, piše Kristeva, »pridemo do edine moderne, sprejemljive in jasne opredelitve tujstva: tujec je nekdo, ki ne pripada državi, v kateri bivamo mi, je edini, ki nima enakega (nacionalnega) državljanstva (nationality)« (Kristeva, 1991, 96).

Tujec se torej vzpostavi okoli osi določene politične moči – tiste, ki strukturo razmerja do drugega določi glede na gospostvo jaza. Edini način, po katerem se s konceptom tujstva lahko dekonstruira oblastno hierarhijo, je po Kristevi ta, ki se opira na psihoanalitični subjekt, prečen z notranjim tujstvom, drugostjo v jazu:

S Freudom se tujstvo, tisto nedomače [uncanny], prikrade v spokojnost razuma, in, ne da bi ga norost, lepota ali vera omejevale bolj kot etničnost ali rasa, irigira naše govoreče bitje, odtujeno z drugimi logikami, vključno tisto, ki prihaja s heterogenostjo biologije... Torej vemo, da smo tujci samim sebi, in le s pomočjo tega edinega dejstva lahko poskusimo živeti z drugim (Kristeva, 1991, 170).

Kaj koncept konstitutivnega tujstva pomeni za definicijo državljanstva? Po Kristevi je odgovor v de-nacionaliziranju nacije: nacije brez nacionalizma (1993). Zakaj potrebujemo mite o izvoru, se sprašuje? Kult izvora služi generiranju sovraštva; Kristeva namesto tega poudari pravico do izbire pripadanja, ki ga v svojem primeru opredeli s kozmopolitstvom:

Onkraj izvorov, ki nam pripisujejo biološko identiteto in jezikovni, verski, družbeni, politični, zgodovinski prostor, se svobodo posameznikov danes omejuje glede na njihovo zmožnost izbrati lastno članstvo, medtem ko se demokratična sposobnost nacije in družbene skupine kaže v pravici, ki jo namenja posameznikom, da uveljavljajo to izbiro (Kristeva, 1993, 16).

S Kristevo bi torej lahko določili, da je le antiesencializem, torej epistemologija, ki zavrača »naravnost«, »biološkost«, neposredovanost identitet, temelj tiste opredelitve pripadanja, ki bi bila sprejemljiva podlaga za novo državljanstvo in ustrezen odgovor na čas, ki ga vse bolj opredeljujejo »postnacionalne konstelacije«. To pomeni prepoznati, da so etničnost in kulturna razlika diskurzivne fikcije, ki jih konstituirajo jezikovne in družbene prakse (Squires, 2002, 239); ter da je državljanstvo tisto polje, v katerem se določa, kako pluralne in demokratične bodo te fikcije in kakšen, konsekvентno, bo njihov resnični politični učinek v vsakdanjem in institucionalnem življenju nacije.

4.3 Kozmopolitska dilema

Tujec je postal paradigmatška figura sodobne družbe, ki jo – odvisno od avtorja, ki ga izberemo – opredeljujemo kot postmoderna, tekoča, druga moderna (Marotta 2010, 106). Temeljne opredelitve tujca postavljajo v prostor nepripadanja (gostujoči družbi), pogosto tudi v liminalni prostor vmesnosti: tujec je nekdo, ki je hkrati blizu in daleč, teritorialno sosed, a socialno in kulturno neznanec. V novejši teoriji tujec in tujstvo pridobivata emancipatorične oznake subjekta, ki je s tem, ko se povzpne nad svojo kulturo in onkraj nje, opremljen z distanco in močjo, da vidi in razume več. Ta intelektualna mobilnost, potujoča vednost, »tujcem omogoči, da transcendirajo konvencionalno in ,umeščeno‘ vednost in, implicitno, vmesna, tretja pozicija tujcem dovoli, da vidijo stvari bolj jasno ali drugače od tistih, ki zasedajo nasprotno kulturne perspektive« (Marotta, 2010, 109). Kot še nadaljuje Marotta, je tujec, ki naj bi podeljeval konstitucijo sodobnemu kozmopolitu, dvomljiva iznajdba kozmopolitov: »diskurz kozmopolitskega tujca drugega konstruira kot pasivnega« (Marotta, 2010, 117), obenem pa ne uvidi, kako je tudi sam v svojem kozmopolitskem duhu vselej socialno, kulturno in družbeno pogojen. »Kozmopoliti so historična bitja, ki so vpeti v vrednote, drže in predsodke svojega časa in prostora« (Marotta, 2010, 118). Tujec torej resda goji distanco do kulture, ki ga obdaja, a to ne pomeni, da je potujil tudi kulturo, ki definira njegov kozmopolitski pogled.

Tudi obravnava tujstva kot pogoja usvajanja antiesencialistične drže, ki jo najdemo pri Kristevi, ni brez težav. Prvič, medtem ko Kristeva po mojem mnenju pravilno opozarja na antidemokratske težnje mita o izvoru naroda, se hkrati ne uspe izogniti mitologiziranju lika tujca. Tujec v njenem diskurzu je idealizirani samo-potujeni subjekt, ki si z izbiro tujstva zagotovi lastno svobodo. Pravzaprav je begajoče, izbiro za nomadizem komentira van der Veer, da se feministke sploh odločijo za mobilizacijo tega izrazito romantičnega koncepta in kako ta »specifično falocentrični trop par excellence (od Lavrenca Arabskega do Thesigerja)« (van der Veer, 1997, 94) pridobi rezidenco v feministični filozofiji. Težava je v odsotnosti avto-refleksije kozmopolitke: filozofska drža slabo zapopade socialne dimenzije tujstva ter družbeno distinkcijo med prisilnim in prostovoljnim tujstvom, ker ne uvidi privilegija lastne pozicije identifikacije s tujcem. Z idealiziranjem politične drže tujstva kot nomadstva in priseljenstva potem doseže konceptualni učinek deterritorializacije tujca, ki retroaktivno potlači dejstvo izгона. Tujec vedno od nekod prihaja in o(b)staja v prostorski začasnosti, a je koncipiran kot nevezan in razvezan lokalitete. Takšna pozicija je problematična iz dveh razlogov: prvič, ker ne opazi, kako je »najbolj kritična strategija upora skupin brez moči ta, da zasedejo in branijo politiko družbene lokacije, ne pa, da jo izpraznijo ali uničijo« (Squires, 2002, 241).

Zasedanje prostora in obramba lastne umestitve v prostor je torej tesno prepletena z razmerji moči in gospostva in pri tem obstaja ostra diskrepanca med elitnim in marginalnim subjektom, ki (p)ostaja tujec. Drugič, deteritorializiranje proizvaja past desolidariziranja z družbenim krajem, v katerem se konstituira (kozmpolitski) tujec. Kozmpolitska tujka nima dosti odgovornosti do kraja (ne)pripadanja razen te, da opozarja, kako je pripadanje nacionalistični konstrukt.

Takšna samo-potujitev postane (nezavedno) orodje za reproduciranje nacionalistične dihotomije med dobrim (domačim, avtentičnim, izvornim) in nelojalnim (odtujenim, vzvišenim) nacionalnim državljanom. Kozmpolit je sposoben imitiranja pogojev, kjer »moški in ženske različnih ozadij ustvarjajo družbo, ki sprejema raznolikost« (Hiebert, 2003, 5). A kozmpolit ne potrebuje sosedov in prijateljev; osvobojen je tudi nacionalne grupacije (Ossewaarde, 2007, 372). Medtem ko »lokalci« ostajajo zavezani in zvezani z vezmi lokalnega in onkraj delovnega mesta in soseske zanje svet ne obstaja, je kozmpolit mobilen in zmožen menjave delovnih mest, lokalitet in identitet. »Za kozmpolite je razpad skupinskih vezi priložnost za izrisovanje novega družbenega reda, v katerem vladajo brez lokalnih in nacionalnih omejitev« (Ossewaarde, 2007, 373). Sposobni so oblikovati vednost, ki ustreza globalnim izzivom, ne da bi jih pri tem omejevali lokalni vplivi in zavezanosti.

Reči moramo, da je današnjim kontekstom navkljub zgornja predstava groba zloraba antičnega ideala, ideje globalne harmonije človeštva, svetovnega mesta tujcev od nikoder, kjer *cosmopolis* nastopa kot jezik oddaljenosti od kraja, prijateljev, svojcev, domovine; kjer kozmpolitstvo (v dobro človeštva) nastopa kot povabilo k eksilu (Nussbaum, 1994). Predstava je zloraba, ker potlači dejanskost eksila, prisilnega izгона, vsiljenega migriranja in »permanentnega tujstva« sodobnega postnacionalnega in postkolonialnega časa; in ker samovšečno predpostavlja registre osveščenosti v gradacijah lokalno/globalno: ker v tej projekciji »frequent flyer« samoumevno nastopa kot razsvetljeni subjekt kozmpolitske provenience. Z dostopom do globalne informacije »si kozmpolitstvo naloži, da kultivira dobronamernost lokalcev ali nacionalcev, da postanejo dovzetni za tujce, in vzgoji globalen občutek odgovornosti za usodo tujcev v nesreči ne glede na njihovo skupinsko identiteto ali družbeno distinkcijo« (Ossewaarde, 2007, 376). Kozmpolitstvo, po tej paradigmi, še uči, da se tujce prepozna po njihovi človeškosti in človeški dobroti »navkljub njihovim družbenim karakteristikam« (Ossewaarde, 2007, 377; poudarek v originalu). Družbene karakteristike (spol, nacionalnost, rasa, starost ...) so v tej projekciji predmet spregleda (*navkljub!*); družbeno razliko se v dobro človečnosti pozabi, odmisli, potlači ... ne pa izpostavi kot polje, na katerem se človečnost in človeškost šele vzpostavlja kot (ne)pripoznan lastnost.

Sodobno kozmopolitstvo v zgornji formulaciji se torej ponuja kot alternativa nazadnjaškemu nacionalizmu, ksenofobiji in novim pojavom rasizma. Stališče, ki ga zasledimo v sodobni literaturi, je, da kozmopolitsko tujstvo ne zagotavlja toliko napredka h globalni družbi, kjer »vlada človeštvo«, temveč gre prej za »legitimacijo brezmejne družbe tujcev« (Ossewaarde, 2007, 368). Ideja projekcije gre v smeri »neomejenega vključevanja tujcev v lokalno skupnost in sicer na način, da se »družbene kategorije spremenijo tako, da se vzpostavi vse-vključujoča *družba tujcev*« (prav tam). V dialoškem razmerju do »lokalcev« tujec ne le, da zazna sebe kot tujca, v drugega preobrazi tudi domačega. Drugi in tujstvo postaneta emancipatorni identiteti, ki posameznika osvobajata spon lokalnega, tradicije in kulturnih zapuščin.

»Kozmopolitski pristop zaznamuje zanimanje za transformacije kulturne in politične subjektivnosti« (Delanty, 2008, 72). Delanty poudarja, da gre pri tem zanimanju za poskuse oblikovanja novih odnosov med državo in družbo, vloženih v reflektivne konceptualizacije preobražanja kolektivnih identitet in nacionalne javne kulture. Napori naj bi rodili sadove tudi v odnosu do tujstva, drugosti in drugačnosti; namesto strahu pred drugim naj bi kozmopolitska komunikativna logika vzpostavljala diskurzivne prostore za sprejem in artikuliranje državljankega in civilnega večglasja (Delanty, 2008, 74–75). Toda ali je strah pred drugim teoretsko sprejemljiva razlagalna matrica sodobnega družbenega stanja netolerantnosti in zapiranje meja pred drugim?

Verena Stolcke že zelo zgodaj opozarja, da družbeni diskurz, ki oblike kolektivnega zavračanja in diskriminiranja tujcev in imigrantov povezuje s ksenofobnim vzorcem rasizma, sam implicitno zagreši »rasizem brez rase«. Ksenofobija namreč pomeni »sovražnost do tujcev in vsega, kar je tuje«. Toda če to matrico, ki se jo v socialno-psihološki teoriji 20. stoletja pogosto prevaja kot sediment »naravnega instinkta« skupine, da štiti svoj teritorij pred vsiljivci od zunaj, prevedemo na problematiko imigrantstva, beguncev, prosilk za azil in vseh drugih skupin in posameznikov, za katere se v javnem diskurzu hrani besednjak tujosti in drugosti (od nacionalnega domačega), sprejmemo tiho podmeno, da so dejansko tujci, drugi; da je nekaj v njihovi javni pojavi in načinu bivanja, kar ustvarja nelagodje, bodisi v obliki anksioznosti (pred neznanim) bodisi v obliki fobije (pred nepoznanim). Od tod sta izpeljani dve kulturalistični ideološki operaciji. Prva se opira na politiko identitete. Sem sodi kulturalistična etika, ki gostoljubje do tujstva opira na zagovoru multikulturalnosti in kulturne raznolikosti; spoštovanje razlike naturalizira predpostavko, da je meje med kulturami nujno ohraniti. Ta »rasizem novega sloga« hitro privede do zagovora pravice do branjenja meja lastne kulture, ki jo ogrožajo

na primer priseljenci ali kulturno »deviantne« skupine znotraj nacionalne kolektivitete. »V nasprotju z zgodnjim ‚neegalitarnim rasizmom‘ [izraz Taguieffa], ki je ‚drugega‘ projiciral kot manjvrednega, [razlikovalni rasizem] izpostavlja absolutno in ireduktibilno *razlika* sebstva in njegovo inkomenzurabilnost z drugimi kulturnimi identitetami« (Stolcke, 1995). Potlači politično ekonomijo, ki ustvarja tujstvo: učinke družbenega izkoriščanja in dominacije prevaja v izraze kulturne izbire, na primer »romski način življenja« ali »islamski verski fundamentalizem«, s čimer zaustavi sile delovanja za družbeno spremembo. Čeprav si pri ustvarjanju drugega dva pristopa pomagata z različnimi orodji podrejanja in izključevanja, je njun skupni doprinos tako v ohranjanju razmerij moči in (zahodocentričnega) gospodarstva.

Preslikava imigranta v tujca se kot očitna konceptualna zabloda še najbolj pokaže v sociološkem diskurzu. Ko, denimo, Ossewaarde razpravlja o možnosti »družbe tujcev«, se s pomočjo socioloških teoretikov tujstva (Simmla, Schütza in Baumana) dokoplje do sklepa, da *cosmopolis*, vsaj na ravni lokalne skupnosti, ni mogoč. »Brez vednosti o poznanstvu se lokalno prebivalstvo ne more opredeliti za kozmopolitško, prej tvega, da postane žrtev anomalije in odtujitve« (Ossewaarde, 2007, 385). S citiranjem Baumana in Giddensa Ossewaarde trdi, da bi bila družba tujcev v tem primeru prej »izkušnja nemoči, ki bi se odražala v občutkih osebne neveljave, osamljenosti, nezaupanja, negotovosti in strahu«. Sklepanje je postmoderno simptomatično: simptomatično v smislu, da medtem ko se ukvarja z novimi postnacionalnimi modalitetami kolektivnega pripadanja, nezavedno obuja fantazije nacionalnega. »Kozmopolitstvo išče politično enotnost brez meja, v kateri so vsi tujci, ne glede na njihovo *nacionalnost*, kot cilj sam po sebi, vključeni kot državljani – kot svetovni državljani« (Ossewaarde, 20, 382; moj poudarek). Toda kot je mogoče razbrati iz citata, je kozmopolitstvo šibak postzgodovinski izziv nacionalnemu pripadanju. In še: je potem kozmopolitstvo sinonim za odtujenost, anomalijo in strah, nacionalizem varuh osebne svobode, gotovosti in nesamote?

4.4 Kozmopolitstvo vs. patriotizem

Kadar se kozmopolitstvo predstavlja kot demokratična alternativa parohializmu in ozkoglednosti nacionalizma, se samo-izpostavi kot drugi nacionalizma. S tem, ko se opredeli z nestalnostjo vezi pripadanja in deteritorializacijo identitete, pa se zlahka asociira s protipatriotizmom in pomanjkanjem občutka do domovine, skupne preteklosti in spomina skupnosti, ki naseljuje ozemlja nacije. S tem ko se poistoveti s tujcem, kozmopolitu ni potrebna »prilagoditev skupini ali prostoru: kozmopolit svojo vednost fleksibilno prilagaja globalnemu redu brez lokalnih vplivov ali lokalnih vezi« (Ossewaarde, 2007, 374). Kozmopolitstvo in nacionalizem

postaneta vojskujoči se stranki v spopadu za definicijo domoljubja in ker kozmopoliti po definiciji kažejo malo interesa za nacionalno identiteto, so takoj poraženi kot nelegitimni akterji v definiranju nacionalne kulture. Paradoksalno, s tem ko se ukvarjajo z globalno politiko in, najbolj kritični med njimi, rekonstrukcijo civilizacijske in kulturne konstelacije modernosti, si prislužijo oznako nedomoljubnih državljanov. Z etosom, ki stremi k sprevračanju znanega in domačega v tuje in čudno, in vztraja na okopih drugosti, kozmopolit postane subjekt, ki se politično samo-potuji in oddalji od centrov nacionalnega odločanja.

Ker so v javnih predstavah kozmopoliti del družbenih elit, se jih tudi zlahka portretira kot odtujene od skrbi navadnega človeka. V nasprotju z lokalci »kozmpopoliti ne potrebujejo kolegov in sosedov. Zanje razpad meja skupnosti pomeni nove možnosti družbenega reda, v katerem vladajo brez lokalnih ali nacionalnih omejitev. Kozmopoliti svoje profesionalne in menedžerske cilje lažje dosežejo, če so brez omejitev in družbenega nadzora sosedov in kolegov (Ossewaarde, 2007, 373). Kozmopolit se s tem ujame v avro nesenizibilnosti in samoveljavnosti, z malo posluha za težave množic. Ker nase uspešno vleče stigmo rekreativne in narcisoidne nazorske držē, kritični potenciali kozmopolitstva, ki bi lahko bili prepoznani kot vredni javne pozornosti, izgubijo svojo moč.

Da bi se izognil tem kritikam, Rumford (2008) predlaga definicijo kozmopolitstva kot nove politike prostora. Rumfordova argumentacija je utemeljena, želim pa poudariti, da ta nova politika prostora ne bi smela vključevati samo reformuliranja odnosa do globalnega in globalnosti, torej ne bi smela biti le ekstrovertirana, pač pa bi morala vključevati tudi rekonstitucijo lokalnega, torej postati introvertirana. Introvertirano prostorsko preurejanje pomeni mapiranje novega odnosa med državo in množtvom skupnosti, ki poseljujejo teritorij nacije. To nas bo v nadaljevanju pripeljalo do nove, pozitivne definicije patriotizma, in sicer kot »geografije domoljubnega čustva«, ki temelji na odgovornosti do teritorija, njegove zgodovine in spomina – teritorija, v katerem mnogotere skupnosti (etnične, verske, subkulturne, regionalne ...) soustvarjajo njegovo kulturno obliko in podobo (večkulturnega) doma. Takšno pozitivno, torej demokratično sprejemljivo čustvo pa se lahko politično bogati le ob sočasni reteritorializaciji konceptov drugosti, tujstva in kulturne raznolikosti, kjer so odpravljene simbolne delitve na gostitelja in obiskovalca, domačega in tujca.

Potrebujemo drugačno teoretizacijo razmerja med državljanstvom, pripadanjem, članstvom in teritorijem. Ko iščemo teoretske alternative, moramo omeniti delovanje dveh sočasnih procesov: globaliziranja in re-nacionaliziranja kolektivnih identitet. Squires piše:

Medtem ko se zdi, da sile globalizacije zahtevajo državljanstvo, ki je deterritorializirano, bi sile nacionalizma zahtevale, da postane reteritorializirano. Narava odnosa med nacionalizmom in globalizacijo je seveda ekstremno zapletena, najmanj pa, kar lahko opazimo je, da medtem ko predstavljata radikalno različna izziva tradicionalnim diskurzom o državljanstvu, oba delujeta tako, da spodnašata stabilnost teritorialnih meja, v katerih bi lahko delovalo državljanstvo (Squires, 2002, 232).

Teritorij in teritorialnost predstavljata izziv rekonceptualiziranju državljanstva. Toda ali je nujno, da privolimo v tiste teorije, ki zahtevajo zgolj reformuliranje teritorija, ne da bi pri tem upoštevale redefiniranje pripadanja? Je mogoče ohraniti teritorialnost članstva in iz njega izhajajočih političnih, kulturnih in drugih pravic tako, da rekonstituiramo odnos med skupnostjo in teritorijem, da torej posežemo v naravo razmerja, in ne zgolj v posamezno entiteto, ki tvori anatomijo vezi? Je torej mogoče in smiselno ponovno zasesti teritorij na način, ki ne bo izključeval »ljudi brez teritorija«?

4.4.1 Kozmopolitska vrlina

Iz do sedaj povedanega je razvidno, da je kozmopolitstvo svojevrstni učni proces; ali bolje, pedagoški proces. Turner ga v svoji razpravi poveže z »zmožnostjo ironične distance in upoštevanja drugih« (Turner, 2002, 55). Odnos dodatno osveži s prakso stoikov, ki od kozmopolita zahteva refleksivno odtujenost od domovine. V glavnem pa predvideva kar »spontano« usvajanje »kozmpolitske vrline«: s krizo nacionalnih oblik državljanstva se krepi privlak globalnega državljanstva. Predstava, da je mogoče ustvariti »državljana sveta«, že ima zgodovino, ki ji je mogoče slediti od antične rimske »svetovne družbe«, prek Avgušтина in Kanta do Marxove ideje internacionalnega proletariata; »zadnje čase sen ponovno vznika v predstavi, da bo globalizacija zahtevala ali omogočila svetovno upravljanje [*governance*], ki bo omogočilo razcvet kozmopolitske demokracije« (Turner, 2002, 48).

Toda Turner nadaljuje skeptično: »Ideja globalnega državljanstva je najbrž preveč abstraktna in nejasna, da bi lahko nosila prepričanje in zavezo« (Turner, 2002, 49). Težko si je predstavljati, da bi državljani izkazovali lojalnost globalni državi in globalnim institucijam. Domoljubna strast je vselej vezana na prostor; internacionalizem pa zahteva solidarnost, ki je brezdomna. Za vzdrževanje državljanske solidarnosti torej potrebujemo model »geografije [domoljubnega] čustva«, ki bo konceptualiziran prostorsko (ibid.). Turner predlaga model kozmopolitskega državljanstva, ki izhaja iz ljubezni do domovine, ki posameznika pripravi na spoštovanje

do drugih kultur in domovin drugih. Opirajoč se na Virolijevo delitev med patriotizmom in nacionalizmom, pri čemer Viroli (1995) prvemu pripisuje pozitivno republikansko vrtilino spoštovanja pravic in svoboščin, drugemu pa zlorabo republikanske tradicije domoljubja v korist hegemonne etnonacionalne elite, Turner trdi, da je mogoče jezik *patria* in *pietas* povezati v koncept globalnega državljanstva, ki temelji na »spoštovanju do drugih kultur« in zavezi k ohranjanju kulturne raznolikosti« (Turner, 2002, 50). Temeljno etiko nove kozmopolitske formule je po Turnerju mogoče izpeljati iz Eliasove obravnave »procesa civiliziranja« in pacifiziranja bojevnikov od fevdalne k dvorni družbi do meščanskega gospoda. »Kozmopolitsko vrtilino«, sklene Turner,

lahko razumemo kot nadaljnjo evolucijo v procesu civiliziranja, kjer kozmopolitska vrtilina prevzame pacifistične vrednote in vnaprej izključuje nasilje kot vreden model delovanja. Skrb za druge in zaščita njihovih pravic, ki ležijo v jedru zakonodaje o človekovih pravicah, sta civilizacijsko transformiranje mednarodnih odnosov (Turner, 2002, 52).

Kozmopolitska vrtilina je vstavljena v proces civiliziranja, ki po Turnerjevi zgodovinski percepciji napreduje samoumevno. Potrebujemo le skromno pomoč ironije: da bi kozmopolitska vrtilina lahko postala delujoči princip, moramo razviti sposobnost ironične distance do lastne kulture – le tako bomo lahko razvili tudi spoštovanje do drugega.

Ironija pomeni kreativno (re)formulacijo videnja lastne kulture in antipod »vročemu nacionalizmu« (Turner, 2002, 55). Če vztrajamo na ironični distanci do lastne kulture, pridobimo možnost določene svobode v (samo)opredeljevanju kot procesu, ki je vselej odprt in nezaključen. »Ker je kozmopolitstvo utemeljeno na ironični samorefleksiji, ne potrebuje močnega ali vročega scenarija drugosti, kajti identiteta jaza ni oblikovana v konfliktu z drugimi« (Turner, 2002, 57). Obenem pa je distanca – do lastne tradicije, kulturnih vrednot in norm – tudi oblika obveze do prepoznanja ranljivosti drugih. Ironija je občutljiva za simulacijo, ki je nujna za interakcijo v multikulturnih družbah. V takšnem svetu ironična distanca postane kompatibilna z globalizirano hibridnostjo, kajti vsi smo postali urbani tujci (Turner, 2002, 58).

4.4.2 Proti patriotizmu

Implicitno Turnerjevemu pogledu je, da se bo s »kozmpolitsko vrtilino« spremenil tudi naš odnos do patriotizma. Ker ne bo tujcev, oziroma ker bomo vsi tujci, ne bo razlogov za »vroča čustva«: grobi oz. izključevalni patriotizem se bo izpel sam po sebi.

Takšno videnje zgodovinskega poteka je v ostrem nasprotju s pogledi Marthe Nussbaum. Patriotizem (nacionalizem) in kozmopolitstvo sta povsem izključujoči se alternativni, trdi. Kot nedvoumno izpiše že v naslovu svojega odmevnega prispevka, sta patriotizem in kozmopolitstvo antipoda državljanskega etosa, sili kolektivnega čustvovanja, ki vlečeta v nasprotno smer. Da bi razumeli obseg njune inkomenzurabilnosti, se ne moremo prepustiti čakanju. Po Nussbaum je potrebna takojšnja intervencija, in sicer intervencija v najbolj neposrednem pedagoškem pomenu: s spreminjanjem učnih načrtov. Zakaj?

Patriotično čustvo je moralno nevarno, posebej kadar se opira na motiv ponosa in idejo o skupni nacionalni identiteti.²⁸ Poziv k ohranjanju nacionalne identitete je tudi implicitno introvertiran in izključuje skrb za globalno pravičnost. Vendar pa sta obe percepciji o prednjačenju nacionalnega pred svetovnim, domačega pred tujim in ne-domačim, tako globoko vtisnjeni v zavest, da bo potrebno sistematično kozmopolitsko izobraževanje, ki bo odpravilo samoumevnost in v šolajočih se generacijah vzgojilo občutek za moralno skupnost, ki ji pripadamo najprej: globalno skupnost človeštva.

Že Diogenes je vedel, da bo sklicevanje na »svetovnega državljana« zahtevalo »izgon iz varnosti patriotizma«, se Nussbaum obrača k zgodovinski filozofski referenci. Toda stoiki za njim seveda niso zahtevali ukinitve države. Njihova drža je bila bolj radikalna: zahtevala je razumevanje, da je naključje rojstva v državi samo to: naključje. Zato ne bi smeli dovoliti, da nas razlike v nacionalnosti zaposlijo do te mere, da spregledamo, kako smo onkraj teh navideznih preprek vsi združeni v človeškem; in da je naša prva zaveza moralno delovanje in spoštovanje sočloveka, ne glede na njegovo nacionalno, razredno, spolno itn. poreklo.

Projekt stoikov je bil izobraževalen: verjeli so, da lahko le s pogledom na drugega, to je drugega onkraj okvirov domovine, zares spoznamo same sebe; izboljšamo možnosti za reševanje konfliktov, če jih imamo; in vzgojimo bolj jasno percepcijo tega, kar je v ljudeh dobro in vredno spoštovanja. S tem postavimo temelj za razumevanje moralnih obvez, ki jih imamo do drugih.

Kot stoiki tudi Nussbaum od kozmopolitske pedagogike ne zahteva, da uči odpoved lokalnemu. Stoiki nas učijo, da so naše identifikacije razvrščene v koncentričnih krogih – od jaza, družine, soseske itn. – do človeštva kot celote. »Ni potrebno, da se odpovemo našim posebnim privlakom in identifikacijam, naj bodo ti etnični ali spolni ali verski«. Nussbaum povzema po stoikih:

28 Članek je bil najprej objavljen v *Boston Review* (1994); Nussbaum v uvodu odkrito polemizira z Richardom Rortyjem in njegovim pozivom k večji občutljivosti intelektualcev na levici do patriotičnega čustva.

Ni potrebno, da jih vidimo kot površinske in seveda lahko svojo identiteto razumemo kot delno oblikovano v njih. Lahko, in moramo, se jim posvetiti tudi v izobraževanju. Toda hkrati bi si morali tudi prizadevati, da naredimo vsa človeška bitja za del naše skupnosti dialoga in skrbi; da naša politična razpravljanja postavimo na temelje tega prepletenega skupnega; in da posebno pozornost in spoštovanje namenimo krogu, ki nas opredeljuje kot človeštvo (Nussbaum, 2002, 9).

Za ameriške šolarje bi to pomenilo, da se lahko še naprej predajajo vezem, ki jih imajo z najbližjimi in njim dragimi – družini, etnični ali verski skupnosti, celo domovini. Toda obenem morajo:

kjerkoli ga srečajo, prepoznavati človeštvo, kjer ne motijo lastnosti, ki so jim tuje in biti več kot pripravljeni, da bi razumeli človeštvo v vseh njegovih oblikah. Zadosti se morajo naučiti o različnem, da bi lahko prepoznavali skupne cilje, navdihe, vrednote, in zadosti o teh skupnih ciljih, da bi videli, s kakšno variabilnostjo se uveljavljajo v različnih kulturah in njihovih zgodovinah.

Usvajanje »dejstev o drugačnih« pripomore k razumevanju naših lastnih ravnanj in njihovih zgodovinskih pojavnosti. Lahko razumemo, Nussbaum ilustrira s primerom, da jedrna družina ni edina oblika organizacije družinskega življenja in odnosov v njem. Ko razpravljamo o človekovih pravicah, pa ni dovolj, da te razumemo zgolj v našem kontekstu, pač pa tudi v Indiji, Boliviji, Nigeriji itn. Ko se mladi učijo o zgodovini lastnega naroda, bi se morali hkrati seznanjati tudi z družbo in zgodovino Indije, Bolivije, Nigerije itn., razvijati razumevanje za njihove probleme in uspehe pri njihovem reševanju. Na kratko, medtem ko bi razumeli, da so državljani ZDA, bi morali razumeti tudi, da so *pred tem* državljani sveta ter da, tako kot drugi, pripadajo človeštvu.

4.4.3 Ustavni patriotizem

Nihče ne more od nas pričakovati, da živimo v »svetu, kjer si nas kozmopolit predstavlja kot dobre državljane«, je v svoji kritiki Nussbaumove oster Benjamin Barber: namesto patološkega patriotizma se lahko zadovoljimo z zdravim, namesto destruktivnega pa z liberalnim nacionalizmom, dodaja (Barber, 2002, 36); Nussbaum je s svojim kozmopolitstvom bolj destruktivna kot konstruktivna (McConnell, 2002); Nussbaum v svojem zoperstavljanju patriotizma kozmopolitstvu pretirava (Turner, 2002); ideja, da bi se lahko podučili o vseh kulturah in zgodovinah, je pretenciozna, ..., si sledijo kritike Nussbaumove.

Ta zadnja kritika je morda najbolj utemeljena, saj razkriva idealizem pedagoškega projekta Nussbaumove. Problem idealizma ni samo v tem, da predpostavlja neskončno odprt in bogat učni kurikulum za spoznavanje človeštva, kar je v času, ki temelji na racionalizaciji in specializaciji znanj, samo po sebi velik izziv; predpostavlja tudi, da z učenjem o drugem razvijamo moralno skrb, tolerantnost in spoštljivost do vseh ljudi in do človeštva nasploh.

Predpostavka je toliko bolj problematična, ker pri tem učenju za razlike in različnost izhajamo iz obstoječega šolskega aparata, ki pa je vselej aparat države: dejstva lokacije usvajanja vednosti in njene ideološke strukturiranosti, ki poganja učni proces kot celoto, preprosto ni mogoče odmisli. Šolsko kozmopolitsko potovanje v drugost je podobno potovanju kozmopolitskega turista: drugam potuje, da lahko uživa v neznanem in izkuša drugost, toda ko se vrne, živi (v glavnem) enako kot prej. Niso tuje izkušnje s sogovorniki, ki bodo častili tuje kraje, domovine svojih imigrantov, zaradi njihove urejenosti, čednosti, lepote, da bi doma lahko sodržavljane iz teh istih domovin emigrantskega izvora ozmerjali za »umazane«, neurejene in nezdružljive z nacionalno kulturo turista. Tudi šola lahko množi vednost o drugem, toda dokler s kritično pedagoško metodo ne odpravi nacionalizma učenja o »nas«, srečevanje z množstvom pojavnih oblik človeštva ne vodi v univerzalnost etike in moralne skrbi.

Z drugimi besedami: potrebujemo tako patriotizem kot kozmopolitstvo. Rečeno natančno: potrebujemo kritično pedagogiko patriotizma in kozmopolitstva. Toda s patriotizmom ne mislim na preprosto »resnico«, ki jo zagovarjajo Barber in drugi, da se namreč solidarnost lažje vzpostavlja med patrioti kot med tujci. Prav tako sem skeptična do stališča, da v današnjem svetu potrebujemo čim več močnih identifikacij z določeno skupnostjo, če želimo ubraniti človeštvo nasploh (Taylor, 2002). Za pravično globalno družbo je bolj usodno, da smo sposobni identifikacije s pravičnostjo, in to vključuje tudi skrb za prihodnje generacije (Gutman, 2002). Seveda je dobrodošlo, da nas v šoli naučijo razumevanja za položaje drugih. Toda to ne more biti podlaga ne za moralno ne za državljansko vzgojo (kar je v končni instanci isto): to je lahko le, kot pravi Gutman, naučiti se spoštovati pravico vsakega, da zase zahteva pravičnost (Gutman, 2002, 70).

Kako ustvariti kritične podlage za učenje patriotizma? Moj pristop je oprt na tisto historično sociološko metodo, ki zgodovino uporablja z namenom proučevanja »analitike spremembe« (Sassen, 2008). Po Sassen analitika spremembe pomeni razgraditi tisto, kar smo se naučili videti kot nujne agregacije in rešitve (Sassen, 2008, 11). V našem primeru: ko govorimo o državljanski vzgoji za globalno pravičnost, je prvi pogoj za takšno operacijo »denacionaliziranje pogojev, ki so se zgodovinsko

vzpostavili kot nacionalni« (Sassen, 2008, 14). V prejšnjem poglavju smo videli, da to pomeni dekonstrukcijo naravnega zavezništva med teritorijem, državljanstvom in nacionalnim pripadanjem. Ali, kot to najbolj neposredno artikulira Habermas: »Večinska kultura, ki sebe predstavlja kot identično z nacionalno kulturo kot takšno, se mora osvoboditi zgodovinske identifikacije s splošno politično kulturo« (Habermas, 2001b, 74). Le tako se bodo vsi državljani lahko s politično kulturo svoje države identificirali pod enakimi pogoji. In če takšna razdvojitve politične in večinske kulture uspe, dobimo priložnost za novo obliko artikuliranja patriotizma.

Kaj je pogoj tega novega artikuliranja projekta patriotizma? Renesancna dediščina humanizma, ki ji dolgujemo moderne koncepcije državljanstva, in ki temelji na normah civilnosti, civilizacije in civilne družbe, se z nacionalnimi in nacionalističnimi gibanji 18. in 19. stoletja izgubi. »Vzpon nacionalnega državljanstva je do določene mere nadomestil tradicijo humanizma in urbanega kozmopolitstva z nacionalno etiko, ki je postajala vse bolj izključevalna« (Turner, 2002, 50). Maurizio Viroli (1995) je v svojem odličnem prikazu nacionalističnega prisvajanja patriotizma nedvoumen v obsodbi: ljubezen do domovine in lojalnost naciji se v moderni govorici pojavljata kot sinonima, toda: »lahko in moramo ju razlikovati« (Viroli, 1995, 1). Zamenjava obeh je zgodovinsko zgrešena; dolga zgodovina republikanskega čustva spodnaša pravico nacionalističnemu prizadevanju, da bi si ga prisvojil kot svojo ekskluzivno last. Patriotizem še vedno potrebujemo, a moramo hkrati z njegovo revitalizacijo poskrbeti, da se njegova identifikacija z etnokulturnimi vrednotami oslabi, ne pa okrepi, poziva avtor (Viroli, 1995, 174). Z drugimi besedami: demokratična oblika patriotizma, ki je vključevalna, in ne izključevalna, opušča nacionalistični projekt. Za patriotični projekt ni potrebno, da okrepimo na primer »italijanskost Italijanov in osvežimo etnično in kulturno enotnost ... ni treba, da je človek resnični Italijan – v etnokulturnem pomenu – da je dober državljan, lahko pa je avtentičen Italijan kar najbolj skorumpiran državljan« (prav tam).

»Samo če razdružimo zgodovinsko simbiozo republikanizma in nacionalizma, lahko republikansko senzitivnost ljudi prenesemo na nivo ustavnega patriotizma,« pravi Habermas (2001b, 76). Habermas, kot je znano, zagovarja obliko patriotizma, ki izhaja iz spoštovanja načel ustavnosti. To obliko prvi formulira Dolf Sternberger, izdelal pa jo v filozofskem kontekstu obravnave krivde in nacizma, ki ga zanj že pripravi njegov sopotnik in prijatelj Karl Jaspers.²⁹ Sternberger na podlagi nemške nacistične izkušnje zagovarja stališče, da je patriotično čustvo lahko namenjeno le državi in njeni ustavi. Takšne »ustavne«, navsezadnje, so bile vse oblike patriotizma do 18. stoletja: gojilo se je ljubezen do zakonov in splošnih

²⁹ Jaspers v svojem spisu o krivdi (1978, 2012) obravnava vprašanje holokavsta in nemške krivde.

svoboščin. Habermasov koncept je »zavestna afirmacija političnih principov«, ki se ne ukvarjajo z zgodovinskimi identitetami, temveč se fokusirajo izključno na pravice in demokratične procedure (Müller, 2007). S tem je zagotovljena podstat za inkluziven model političnega pripadanja. Namesto na državo pa se Habermas za izvajanje modela v politični stvarnosti opre na javno sfero. Javna sfera je prostor za javno razpravljanje in sprejemanje odločitev, katere univerzalne principe bomo patriotično sprejeli. Namesto teritorialnosti, organizacije in monopola nad legitimno uporabo nasilja je gonilo patriotizma odprt proces komuniciranja. To pomeni svobodno diskusijo (namesto podedovane nacionalnosti), oprto na medsebojnem civilnem prepoznavanju in učenju.

Glavno vprašanje, ki ga naslavlja ustavni patriotizem, je, kdo hočemo biti. To pomeni, da se o identiteti politične skupnosti pogajajo sproti prek javnih interpretacij in v luči sprejetih norm, »ne pa nekih predpisanih, ‚predpolitičnih‘ kriterijev« (Müller, 32). Jan-Werner Müller, ki sledi Habermasu, dodatno razčleni in utemelji načela ustavnega patriotizma prek izpostavitve paradoksa. V idealni formulaciji ustava artikulira norme in širše družbene aspiracije, ščiti pa tudi pravice posameznika; patriotizem slednje pogosto grobo povozi. Patriotizem v tem pogledu moralnost ogroža ali pa jo povsem zaobide. Torej je ustavni patriotizem oksimoron, nemožna možnost. Toda, nadaljuje Müller, ko patriotizem združimo z ustavnostjo, dobimo drugačno sliko tako prvega kot drugega. Ustavni patriotizem pomeni, da se mora politična pripadnost opirati na norme, vrednote in posredno na procedure liberalne demokratične ustavnosti. Povedano drugače, politične pripadnosti se primarno »ne izkazuje niti nacionalni kulturi, kot to zahtevajo pristaši liberalnega nacionalizma; niti ‚svetovni skupnosti človeštva‘, kot na primer predlaga kozmopolitstvo Marthe Nussbaum« (Müller, 2007, 1–2). Ustavni patriotizem se razlikuje »tako od nacionalizma kot kozmopolitstva, pa tudi od republikanskega patriotizma...« (ibid.).

Temeljni pomislek proti ustavnemu patriotizmu zadeva konstitutivni element patriotizma, to je čustveno vez s politično skupnostjo. Kaj bi pomenilo postati postnacionalna skupnost, torej skupnost, ki se ne bi udejanjala na podlagi imaginarne pripadnosti naciji, temveč dejanske zavezanosti normam in načelom? Ali bi to zahtevalo tudi »postemocionalno« skupnost, torej skupnost, ki je čustveno »hladna« in ki torej ne goji niti sentimentov do lastne zgodovine, preteklosti in genealogije?

Odgovor na to vprašanje lahko izpeljemo na dva načina. Prvič, in tu se vračam k izhodišču svoje razprave iz prvega dela tega poglavja, nova oblika patriotizma, najsi bo ta »vroč« kot nacionalizem, ali »hladen« kot kozmopolitstvo, je nujna: v časih, ko se radikalno preurejajo razmerja med teritorijem, članstvom in pripadanjem, moderna teorija državljanstva pa razpada po robovih historičnega dejstva pluralizacije

družbe, je nujno oblikovati, imenovati in zagovarjati neko novo obliko politične ljubezni. Ne, ker bi nas v to silile neke psihološke potrebe, temveč ker je samo na podlagi čustvenega odnosa, kot bo razvidno v naslednjem poglavju, mogoče ubraniti načelo solidarnosti. Vprašanje je torej zelo pragmatično: kako spodbujati solidarnost v državah, ki so segmentirane v različne razrede, religije in etnične skupine (Müller, 2007, 15–16).

Politična miselnost, ki jo ponuja ustavni patriotizem, temelji na principu zavezano-
sti normam, predvsem na načelu pravičnosti. Ustavni patriotizem sam po sebi ne
more generirati solidarnosti; družbena solidarnost je odvisna od interpretacij idej
o pravičnosti in tega, kako uspešno se bodo interpretacije manifestirale in udeja-
njale kot podlaga politične kulture (Müller, 2007, 48). Ker gre pri tem za osnovno
vprašanje, *kako želimo živeti skupaj*, ustavni patriotizem vselej vključuje nestrinja-
nje in raznovrstnost pogledov. Je tudi samorefleksiven (Müller, 2007, 67); zaveda
se svojih kulturnih in zgodovinskih omejitev pri razvoju interpretativnih shem. V
tem pogledu vsebuje utopični element, ki ga promovira koncept uporniškega drža-
vljanstva. Navsezadnje, pravi Müller, demokracija ni nič drugega kot nadzorovani
konflikt (Müller, 2007, 35). Toda ustavni patriotizem mora zagotoviti pogoje, da
imajo glas tudi manjšine; ter da tudi manjšine, ki se ne strinjajo, moralno motivira,
da se ohranja ustavni režim kot celota (Müller, 2007, 55). Na primer, piše, »manjši-
ne lahko poskusijo povedati zgodbe o vse bolj odpirajočih se krogih vključevanja
in pri tem naslovijo skupno patriotično skrb ostati zvest ustavnim bistvom in jih
narediti za ‚še popolnejše‘« (Müller, 2007, 56). Ustavni patriotizem torej ponuja
jezik za politično problematiziranje, ki poteka v skupnem normativnem okviru.

Skrb za manjšinski glas je element v legitimizaciji ustavnega patriotizma, in ne
kakšen »stranski učinek« kozmopolitske filantropije. »Tam, kjer državljanstvo
nastavlja ogledalo vprašanju pravic, imigracija nastavlja ogledalo preprekam in
kontradikcijam članstva v nacionalni državi« (Sassen, 2008, 293). Ustavni pa-
triotizem *prima facie* zahteva civilno vključenost vseh, ki živijo in delajo v poli-
tični skupnosti, ki temelji na zagovoru načela ustavnega patriotizma: izključitev
gasterbajterja ali »ilegalnega tujca« ne pride v poštev (Müller, 2007, 87). Toda
vključitev ne pomeni preproste replike diskurza integracije. Prav nasprotno, za
ustavni patriotizem je model integracije, kot ga uvajajo trenutna evropska politi-
ka na ravni EU in države članice, globoko problematičen. Reči, na primer, da se
mora »muslimanske skupnosti« po Evropi:

‚integrirati‘ na tak in tak način predpostavlja, da vemo, da je najpo-
membnejše, kar moramo vedeti o tistih, ki jih moramo integrira-
ti, da so ‚muslimani‘ – kot da ne bi bilo velikih razlik med turškim

nedržavljanom druge generacije in članom srednjega razreda, katerega oče je bil gasterbajter, in francoskim državljanom druge generacije, čigar oče je bil harki,³⁰ ki se je bojeval v francoski vojski proti alžirskim upornikom v vojni za alžirsko neodvisnost. Še več, jezik ‚integracije‘ predpostavlja podobo človeških bitij, ki se jih premika, kar poriva, naskoči v velikem obsegu bolj ali manj domišljenih načrtov socialnega inženiringa (Müller, 2007, 86).

Ustavni patriotizem namesto k zakonodaji in politiki pasivne udeležbe prizadetih stremi h kolektivnemu mentalnemu procesu, ki je potreben za doseganje vključenosti. In tukaj, v nasprotju s kozmopolitstvom, ustavni patriotizem vztraja pri lokalnem. Največ, pravi Müller, lahko k vključenosti imigrantov (in drugih »tujcev«) prispeva okolje, ki jasno priznava prispevek priseljencev in njihovih potomcev. Pri tem integracija ne more pomeniti »delanja nečesa njim«, pač pa nekaj, kar je doseženo po skupni poti in predvsem »z njimi« – na način, da iz procesa izstopi rekonstituiran »mi« (Müller, 2007, 89). Potrebna je nova formula pripadanja, to je rekonfiguracija kolektivne identitete, in sicer politično, pravno in emocionalno.

Kaj pa očitek, da je ustavni patriotizem čustveno otopela oblika politične vezi? Ustavni patriotizem niti najmanj ne zanika kulturne umeščenosti lastnega argumenta. Še več, zagovarja, kot smo videli zgoraj, lokalni pristop, ta pa je pogojen s konkretnimi življenjskimi okoliščinami, družbenimi in psihološkimi vezmi okolja, kjer se udejanja. »Najboljši način ostati zvest univerzalnim normam in narediti jih učinkovite je, da vstopimo v potekajočo razpravo o določeni politični kulturi in jo obogatimo« (Müller, 2007, 60). »Vstop« implicira kulturno poznavanje in delovanje: eno je lojalnost do ljudi, drugo do principov. Včasih, morda celo pogosto, sta obe obliki v konfliktu; včasih pa je lojalnost principom lahko okrepljena prav prek vezi med ljudmi, ki si delijo skupno zgodovino. Prav ideja o »povezanih shemah pravičnega življenja skupaj ustvarja bolj krepke obligacije«, kot če bi se zanašali samo na obligacijo globalni skupnosti človeških bitij (Müller, 2007, 69).

Politično akterstvo ustavnega patriota »animirajo univerzalistične vrednote, obogatijo in okrepijo pa ga konkretne izkušnje in skrbi« (Müller, 2007, 10). Zgodovinskost je predpogoj upoštevanja univerzalnosti. Pri tem stremi k sprotni dekonstrukciji nacionalistične perspektive: »Dejanske prakse in skupne aktivnosti, kot je na primer ohranjanje in spodbujanje razvoja ustavne kulture, so tiste, ki ustvarjajo politično identiteto, ne pa domnevno dane, reificirane ‚nacionalne kulture‘« (Müller, 2007, 73). Ustavni patriotizem ni brez emotivnih elementov.

30 Harki je izraz za alžirskega prostovoljca, ki se je v alžirski vojni (1954–1962) boril na strani francoskih vojaških sil.

Prav nasprotno, v svoji izvorni artikulaciji je usidran v spominu, prežema pa ga militantnost – do tistih, ki ogrožajo ustavno konstitucijo politične skupnosti in do sovražnikov demokracije.

4.4.4 Kratka genealogija

Da bi razumeli usidranost ustavnega patriotizma v spominu in militantnosti, se moramo vrniti h genealogiji same paradigme. Ustavni patriotizem ni vznikel iz zgodovinsko in kulturno izpraznjene prostora liberalne politike, pač pa je neposreden odgovor teorije na nacistično izkušnjo. Nemški ustavni patriotizem zahteva kritično spominjanje nacistične preteklosti. Nemčija se je po drugi svetovni vojni soočala z »globoko kompromitirano« nacionalnostjo, okuženo z nacistično preteklostjo. Ustavni patriotizem je kot odgovor sformuliral dva pristopa: kritično soočenje z zgodovino (ki implicira in presega kolektivno krivdo, glej v nadaljevanju) in militantno zatiranje vseh poskusov ponovnega vzpona nacističnih gibanj: pravičnost je tu nad svobodo govora in svobodo gibanja/zborovanja. Nacije, ki nimajo takšne problematične in travmatične preteklosti, si lahko omislijo spodbujanje zgodovinske afinitete do liberalnega nacionalizma, ki je konkreten, strasten, obenem pa ga ima na vajetih liberalizem. Toda v nobenem primeru ne bi smeli podleči silam izključevanja, ki jih lahko legitimira sklicevanje na zgodovino. Za to skrbijo »vajeti« ustavnosti.

Osnova Müllerjeve historične metode je »genealoška kritika«. Ta sledi historičnemu razvoju ideje in oblikuje razumevanje za historicizem artikuliranja političnega projekta. Patriotizem ni kulturno nevtralen, pač pa zahteva kritičen odnos do nacionalne kulture. Po drugi strani je previden do glorifikacije zgodovinskih izkušenj, najsi bodo te, z vidika sedanjega trenutka, videti kot še tako pozitivne dediščine. Politična teorija ne bi smela »postati kič, ko pripoveduje prijetne (ali neprijetne) zgodbe o preteklosti« (Müller, 2007, 8). Zagotoviti pa bi morala koncepte in jezik, ki bi državljanom omogočili premisliti, kaj jim je oz. jim ni skupnega, kaj pa bi jim nemara moralo biti skupno. Nacionalisti so to počeli stoletja, podobno so sedaj začeli početi kozmopoliti. Ustavni patriotizem bi nemara lahko bil vmesna alternativa med obema, piše Müller v uvodu k svoji študiji. »Ustavni patriotizem civilno vez teoretizira na način, ki je bolj sociološko verjetna in ki lahko vodi do celo bolj liberalno političnega rezultata kot to lahko doseže ‚domači‘ rival, liberalni nacionalizem« (Müller, 2007, 9). Nacionalna kultura, ki je v jedru liberalnega nacionalističnega projekta, je celo bolj abstraktna zmes kot niz moralnih zavez, ki se opirajo na ustavo. Poleg tega ustavni patriotizem ne priključuje liberalnih dediščin, pogosto na način imaginarnega vpoklica nečesa, kar je lahko prazni označevalec,

temveč si pomaga s »konkretnimi normativnimi resursi – normami in vrednotami – in sicer da bi z njimi tako ohranjali kot nasprotovali političnim režimom« (ibid.). Liberalni nacionalizem bo, ker se opira na reificirano predstavo o nacionalni kulturi in identiteti bolj verjetno stremel k asimilaciji in tudi bolj verjetno postavljajl meje disidentstvu in nestrinjanju – »vse v imenu višjega nacionalnega dobrega« (ibid.) Ustavni patriotizem pa je odvisen od teorije pravičnosti. Usmerjen je tako k politični stabilnosti kot k disidentstvu, ki vodi k opolnomočenju. To pomeni predvideti konflikte (uporniško državljanstvo) in v tem smislu tudi opolnomočenje predpostaviti kot prvi korak k stabilnosti.

Povedano v jeziku prejšnjega poglavja: v ustavnem patriotizmu uporniški državljan najde svojega ustavnega zaveznika, v uporniškem državljanu ustavni patriotizem svojega patriota.

4.5 Sklep

V tem poglavju sem obravnavala postnacionalno politiko vključevanja in principe, ki bi morali voditi ta demokratični projekt. K vprašanju sem pristopila z gledišča teorije tujstva, osnovna utemeljitev za takšno odločitev pa je bila v tem, da se bo demokratičnost politike vključevanja v praksi pokazala šele, ko bomo videli njene resnične učinke delovanja na »drugem«. Drugega pri tem nismo konceptualizirali kot tujca, ki pride k »nam«, pač pa kot skupni, četudi ne poenoten, postnacionalni subjekt, produkt dialoške izmenjave med »nami« in »njimi«.

To novo družbeno pogodbo lahko razumemo kot pogodbo »med tujci«. Odločitev za poimenovanje je drugotnega pomena. Bolj pomembno je, kakšen je pedagoški projekt, ki leži v ozadju vzgoje za novo družbeno pogodbo. Ustavni patriotizem, kot ga zagovarjata Habermas in Müller, je gotovo med bolj demokratičnimi možnostmi za uveljavitev nove, postnacionalne konstitucije. Tako po etični kot pravni plati postavlja pogoj za vznik solidarnosti, ki ne bo izključevalna, oz. ne bo izključevala po etničnem ali kulturnem ključu. Kot zgodovinska paradigma postnacionalne družbe ima tudi legitimacijsko oporo v preteklih dokazih o uspehu politične vezi, ki temelji na principu ljubezni do (ustavnih) principov.

Toda odprto ostaja vprašanje emotivne podlage za patriotizem. Če beremo Habermasa ali Müllerja, se zdi, da ne prepoznavata potrebe po vzgoji takšnega čustva. Kozmopolitstvo po drugi strani predvideva, da se bo čustvo vzgojilo »kar samo«. Sama ne verjamem, da bi bilo zadostno bodisi prvo bodisi drugo stališče in trdim, da je za vključujočo pravično postnacionalno družbo pedagoški projekt ključni dejavnik; ter da ta ne more biti prepuščen niti vzgoji kozmopolitskega

niti liberalnega niti multikulturnega duha. Vse tri dediščine so nujne, nikakor pa ne ekskluzivno zadostne. Za politiko pravičnosti je potrebna vzgoja patriotičnega čustva, ki bo kozmopolitsko; za kozmopolitstvo je potrebna priprava državljana za delovanje v kontekstih patrie.

Kozmopolitski patriotizem torej potrebuje novo, dodatno dimenzijo, ki bo avtonomni entiteti povezala v skupen projekt. To dimenzijo opredelim s teorijo pravičnosti. V naslednjem poglavju jo osvetlim skozi dialog s kozmofeminizmom.

5 Kozmofeminizem

»Mistični nacionalizem ali osebna lojalnost so nekaj povsem drugega kot vsakdana pripravljenost državljanov plačevati davke za dejansko obstoječe tujce,« pravi Müller (2007, 74). V tem poglavju bom s pomočjo soočenja s kozmofeminizmom in teorijo o pravičnosti poskušala pokazati, da je »plačevanje davkov za tujce« mogoče iz žrtve preformulirati v prostovoljen pogoj pravične družbe. Ta pogoj pa se ne udejanja v nekakšnem abstraktnem kozmopolitskem duhu ljubezni do človeštva, temveč v teritorialno zamejenem državljskem delovanju, ki temelji na spoštovanju in odgovornosti do prostora: v ekološkem in humanitarnem smislu. Ljudje naseljujemo in ustvarjamo konkretne prostore, ti prostori pa, če ponovimo lekcijo iz historičnega marksizma, pogojujejo naša življenja. Prostor je več kot zgolj geografija, vsekakor več kot nacionalna krajina: je eksistencialni topos, ki se artikulira na način družbenih odnosov in institucionalne ureditve. Kako svobodno oz. nesvobodno bo naše gibanje in delovanje v tem prostoru, je odvisno od stopnje konfliktnosti v družbenih odnosih; stopnja konfliktnosti pa od tega, kako uspešno je sistem vladanja integriral družbeno razliko in določil sozvočje med univerzalnostjo človekovih pravic in obveznostjo države, da jih udejanja za svoje rezidente, prostorske akterje, ne glede na njihov državljski status.

5.1 Državljan brez državljanstva

To je državljski odnos brez državljanstva, če želite, in treba ga je vzgojiti: s kritično pedagoško metodo, ki bo temeljila na dekonstrukciji univerzalizma, a ne bo vodila v relativizacijo. Nasprotno, potrebna sta zgodovinsko razumevanje o nastanku in razvoju človekovih pravic kot univerzalnih sestavin pravične človeške družbe; in vsajena odgovornost do implementacije univerzalnih pravic v konkretnih družbenih okoljih in kontekstih konkretnih teritorijev držav.

Ena od poti k takšni vzgoji je, da se spet temeljiteje lotimo razmisleka o odnosu med človekovimi pravicami in državljanstvom in na tej podlagi zasnujemo patriotično čustvo, ki bo vodilo k postnacionalni solidarnosti. V prejšnjem poglavju sem se odpovedala kozmopolitski vzgoji, ki bi temeljila na abstraktni zahtevi po poznavanju in razumevanju »drugega«, pa tudi kozmopolitski »vrlini«, ki bi cenila zgolj dejstvo, da smo vsi tujci ter da smo s tem prepoznanjem (in pripoznanjem) že tudi v veliki meri osvobojeni sovraštva do drugega. Medtem ko prvi pristop v družbenosti tujstva pretirava, jo drugi pristop skorajda v celoti spregleda.

Toda ni vsako kozmopolitstvo brezupno družbeno slepo. Za kritično kozmopolitstvo tujstvo nastopa kot označevalec demokratične solidarnosti, ki se artikulira

po poti dveh mogočih identifikacij: bodisi v prepoznavanju tujca, ki je vselej tu z nami; bodisi v prepoznavanju tujca v nas samih. Benhabib in Habermas, na primer, predvidevata obe možnosti. Benhabib pravi: »Če zaostriamo, prakticirajoči muslimani in Judi niso ‚tam nekje‘; so naši sosede, državljani in *mi sami* v liberalno-demokracijskih družbah. Vrednostni pluralizem na ravni znotraj skupine je paralelen vrednostnemu sistemu na ravni med skupinami. ‚Drugi‘ ni nekje drugje« (Benhabib, 2010, 74; moj poudarek). Habermas pa: vsakdo je upravičen, da ostane Drugi (Habermas, 2001b, 19).

Vrnimo se še enkrat k trditvi, da je kozmopolit nekdo, ki je sposoben imitiranja pogojev, ko »moški in ženske različnih ozadij ustvarjajo družbo, ki sprejema raznolikost«. Gre pri kozmopolitstvu zares za sprejemanje raznolikosti? Je kozmopolit profet razlike? So kozmopolitska prizadevanja preoblečena različica politike »medkulturnega dialoga«?

Poglejmo za hip k antičnemu kozmopolitstvu. Ko se mora Diogenes, grški filozof cinik, izreči o svojem poreklu, pravi, da je »državljan sveta«. Ta za grškega moškega tako konvencionalna podoba (Nussbaum, 1994) vodi k sklepanju, da je kozmopolit nekdo, ki se distancira od lokalne skupnosti in članstva v njej; zanimala naj bi ga bolj univerzalne teme. Toda že stoiki, ki nadaljujejo Diogenesovo dediščino, poudarijo, da je *kosmu politês* državljan, ki biva v dveh skupnostih: skupnosti našega rojstva in skupnosti človeštva. Nussbaum navaja: »Diogenes je vedel, da je povabilo k razmišljanju kot svetovni državljan na nek način povabilo k begu od lagodja patriotizma in njegovih lahkotnih sentimentov, da svoje lastne načine življenja vidimo z gledišča pravičnosti in dobrega« (Nussbaum, 1994). Naključje kraja, v katerem se rodimo, je samo to: naključje. Lahko bi bilo rojeni kjer koli. Iz tega dejstva stoiki izpeljejo, da nas razlike v nacionalnosti, razrednem ali etničnem članstvu in spolu ne bi smele voditi k dvigovanju pregrad. »Prepoznati bi morali človeštvo, kjerkoli ga že srečamo in vso našo lojalnost in spoštovanje nakloniti njegovima temeljnima ingredientoma razuma in moralne zmožnosti« (ibid.). Antična kozmopolitska skrb tedaj ne nastane zaradi razlike, temveč zaradi moralnega delovanja. Stoiki so bili pri tem jasni: naša lojalnost ne more biti vezana na nobeno začasno vladavino in oblast, temveč le na »moralno skupnost, ki jo sestavlja človeštvo vseh človeških bitij« (ibid.).

Kot je razvidno iz zgornje razprave, stoikovo delovanje tudi ne negira lokalnega: vsa človeška bitja, pravi Plutarh, moramo obravnavati kot svoje sosede in sodržavljanje. V tem se bistveno razlikuje od sodobnega kozmopolita, ki se, da bi ohranjal svojo kulturno distinktivnost in enkratnost identitete, namerno samoodtjuje in izloča iz lokalnega življenja. Ne vidi skupnega interesa ne s patriotom ne z nacionalistom;

je nad obema in onkraj njunih skrbi. Stoiki kozmopolitskemu duhu dodajo konkretno državljsko držo, po kateri posameznik lahko pripada konkretni državi, medtem ko goji vero v primarno lojalnost univerzalni skupnosti (Varsamopoulou, 2009). Tej opciji pravim državljan brez državljanstva, in sicer v pozitivnem smislu državljske ignorance do statusa tujca: *odnos do drugega je lahko le etičen odnos, in politično (ne)pripadanje sodi v ta primarni delokrog moralnega delovanja*. Z metodo dezuniverzaliziranja človekovih pravic v nadaljevanju pokažem, zakaj je takšno pričakovanje zgodovinsko mogoče; in etično nujno.

5.2 Iznajdba človekovih pravic

Za dekonstrukcijo se opiram na delo Lynn Hunt *Iznajdba človekovih pravic* (2007). V tej zgodovinski študiji najdemo podroben prikaz prisvajanja ideje o univerzalnosti človekovih pravic; pa tudi zgodovinskih in političnih okoliščin, ki so stremele k njihovi parcializaciji in partikularizaciji. Na primer, Thomas Jefferson je zagovarjal univerzalnost pravic tudi za prebivalce Afrike, kar pa ga, sužnjelastnika, ni oviralo, da ne bi domačim črnim sužnjem odrekel sposobnost avtonomne presoje o lastnem življenju (Hunt, 2007, 17). Tudi *Deklaracija o pravicah človeka in državljana* ni vključevala otrok, mentalno bolnih, zapornikov, vseh brez lastnine, sužnjev, svobodnih črncev, verskih manjšin in žensk, čeprav govori o *les droits de l'homme*, pravicah človeka.

Sicer pa je največji problem človekovih pravic »paradoks samoumevnosti«. Predpostavka o samoumevnosti je ključen element v zgodovini človekovih pravic (Hunt, 2007, 20): iz nje izhajajo vsa pričakovanja, pa tudi vse kršitve. Nastopi pa tudi epistemološki problem: »Kako so človekove pravice lahko univerzalne, če se jih ne priznava univerzalno?« (Hunt, 2007, 19–20). Človekove pravice zahtevajo priznanje treh povezanih lastnosti: pravice so naravne (inherentne človeškemu bitjem); enake (enake za vsakogar); in univerzalne (veljavne vsepovsod). »Izkazalo se je,« piše Hunt, »da je lažje sprejeti naravnost pravic kot pa njihovo enakost in univerzalnost« (ibid.).

Hunt opozarja, da sprejetje treh kategorij kot ogrodja kodeksa univerzalnosti pravic ne zadostuje. Človekove pravice se vselej opomenjajo v konkretnem političnem kontekstu: »Niso pravice človeka v naravi; so pravice človeka v družbi« (ibid.). So pravice človeka v odnosu do drugega človeka. Za razumevanje političnih kontekstov in njihovega vpliva na interpretacijo pravic v dejanskih družbenih in življenjskih okoliščinah ljudi in institucij potrebujemo zgodovinsko perspektivo njihovega nastajanja.

Jezik človekovih pravic se uveljavi v drugi polovici 18. stoletja. V tem času je zelo malo eksplicitnih opredelitev pravic: Rousseau na primer govori o pravicah človeštva, pravicah državljana, pravicah suverena; za de Condorceta pravice vključujejo osebno varnost, varnost lastnine, nepristransko in pravično sodstvo in pravico do sodelovanja pri formuliranju zakonov; za Jeffersona »ohranitev življenja in svobode in doseganje sreče«. Največkrat se pravic zavemo, ko se pojavijo kršitve; tudi to spoznanje je, kot bomo videli v nadaljevanju, povezano z zgodovinskim uokvirjanjem vatlov, predvsem vatlov pravičnosti. Tisto, kar nesporno ostaja osnovno ogrodje gramatike pravic, je predstava o človeku kot avtonomnem inidividuumu, ki je sposoben neodvisne moralne sodbe (Hunt, 2007, 27). Da so se avtonomni individuumi lahko dojemali kot člani politične skupnosti, ki je temeljila na teh neodvisnih moralnih presojanjih, pa so morali imeti sposobnost upoštevanja drugega. »Vsakdo je lahko imel pravice le, če se je domnevalo, da so si bili vsi posamezniki v neki temelji obliki enaki. Enakost ni bila samo abstraktni koncept ali politični slogan. Na nek način je morala biti ponotranjena« (ibid.).

V tem tiči tudi zgodovinski kleč interpretacije. Pravice ne morejo biti opredeljene enkrat in za vselej, kajti njihova emotivna človeška podstat se spreminja, deloma tudi kot odziv na deklaracije o pravicah in javne diskurze. Pravice so vselej pomensko odprte, kajti naš občutek o tem, kdo ima pravice in kaj so te pravice, se neprestano dopolnjuje (Hunt, 2007, 29). Ključna momenta v implementaciji pravic sta namreč avtonomnost in empatija; obe sta kulturni praksi, torej praksi, ki se formulirata skozi kulturo in v njej. Avtonomija, kot pokaže Hunt, se opira na spremenjene predstave o telesu, o ločenosti in svetosti teles: moje telo je moje, tvoje tvoje in oba morava spoštovati mejo med obema. To odkritje telesa je zgodovinsko datirano. Enako je z empatijo: spoznanje, da drugi »čutijo in mislijo kot mi«, da so naši notranji čustveni svetovi temeljno identični, temelji na sposobnosti identificirati se z drugim. Čeprav lahko empatična vedenja odkrivamo tudi pri drugih primatih, je samo človek tisti, ki empatijo veže na identifikacijo z zgodovinsko določenimi osebkami, ki so bodisi v njegovi neposredni bližini, imaginarnem svetu ali v fizično in zgodovinskem oddaljenih svetovih. Povrh vsega imeti avtonomijo pomeni imeti pravno zaščito ločitve od drugega, toda telesna ločitev obenem zahteva neko razumevanja sebstva, ki je tudi emocionalno. »Človekove pravice so odvisne tako od samo-posedovanja in pripoznanja, da tudi drugi posedujejo sami sebe. Nepopoln razvoj slednjega zavedanja je vzrok za vznik neenakosti pravic, ki nas zaposluje skozi vso zgodovino!« (Hunt, 2007, 29).

Telesna integriteta in empatični jaz se razvijata v kulturnem kontekstu novonastajajoče »empatične skupnosti«. Ta sovpada z razvojem novih predstav o bolečini

(drugega) in sposobnostjo identifikacije z drugim, ki je onkraj neposrednega sveta družine, verske skupnosti, celo naroda, in naslavlja višje univerzalne vrednote. Posebno vlogo pri tem, kot odkriva Hunt v svoji študiji, igra vzpon množične kulture, romani (predvsem ljubezenski), časopisi, vizualna kultura itn.:

Verjamem, da do družbene in politične spremembe – v našem primeru vezane na človekove pravice – pride, ker si mnogi posamezniki delijo isto izkušnjo; ne zato, ker bi se znašli v istem družbenem kontekstu, temveč ker skozi medsebojne interakcije in skozi branje in gledanje dejansko oblikujejo nov družbeni kontekst ... Da so človekove pravice lahko postale samoumevne, so morali navadni ljudje imeti novo razumevanje, ki je prihajalo iz novih oblik čustvovanja (Hunt, 2007, 34).

Romani, kot sta bili Voltairova *Julie* ali Richardsonova *Pamela*, so bralce pritegnili v identifikacijo s fiktivnimi liki. Romaneske junakinje so namreč po definiciji bralcu osebno nepoznane: torej smo priča razvoju nove psihologije, ki je omogočila hkraten razvoj novega političnega in družbenega reda.³¹ *Pamela*, na primer, izraža strast do avtonomije in kot v tem in drugih primerih so romani ljudem razkrivali, da so ljudje v osnovi enaki, da delijo enaka čustva. »Na ta način je branje romanov prek strastne vpetosti v zgodbo ustvarilo občutek enakosti in empatije« (Hunt, 2007, 39). V 18. stoletju se tako bralci naučijo razširiti okvire sočutja do neznanih drugih ne glede na njihov razredni, družbeni spolni, generacijski položaj. Brez te sposobnosti identifikacije (s trpljenjem, srečo) drugega koncept enakosti ne bi mogel zaživeti.

Človekove pravice so izrastle iz semena, ki so ga v gredico odložila ta čustva. Človekove pravice so lahko rastle in se razvijale šele, ko so se ljudje naučili misliti o drugih kot sebi enakih. Te enakosti so se, vsaj v enem delu, naučili prek izkušnje identificiranja z običajnimi liki, ki so se zdeli tako dramatično prisotni in domači, četudi neizpodbitno fiktivni (Hunt, 2007, 58).

Pomembna je torej identifikacija z nepoznanim drugim. Že Adam Smith v delu *A Theory of Moral Sentiments* (1759) poudari, da trpljenja mučenega ne moremo neposredno izkusiti. Tudi če je mučeni naš brat, torej nam poznana ali draga oseba, se lahko identificiramo le z njegovim trpljenjem; naša imaginativna sposobnost nam omogoča, da »vstopimo v njegovo telo«. Toda opazovalec, ki se identificira z mučenim, postane moralna oseba: obenem razume, da je tudi on

31 Hunt sicer podobno argumentacijo razvije tudi za francosko revolucijo. V delu *The Family Romance of the French Revolution* (1993) pokaže, kako ključno vlogo so imeli romani, pamfleti in druge popularne tiskane in vizualne reprezentacije družinskega življenja za preformuliranje predstav o pravičnem vladarju (očetu) in Marii Antonietti kot simbolni materi.

sam lahko predmet takšnih imaginarnih identifikacij, ko se lahko vidi kot objekt občutij drugega. S to sposobnostjo izmenjave pozicij se razvije v nepristranskega gledalca. Nepristranski gledalec je avtonomen, avtonomnost pa pridobi, če se najprej identificira z drugimi (Hunt, 2007, 65–66).

Prav sposobnost avtonomne presoje, ki izhaja iz identifikacije s trpljenjem drugega, stoji v ozadju ukinitve mučenja. Spomnimo se Foucaulta, ki opozori, da javni spektakli mučenja v določenem zgodovinskem trenutku za vladarja postanejo nevarni, saj namesto spoštovanja do njegove moči in avtoritete med ljudstvom začnejo vzbujati odpor. Kako bi se lahko v relativno tako kratkem zgodovinskem obdobju v ljudstvu privzgojilo povsem nasprotno čustvo, če ne bi prišlo do sočasne iznajdbe telesa in nove oblike čustvovanja, ki vodi v avtonomijo in prepoved zlorabe (Hunt, 2007, 82)? Seveda bi bile mogoče druge in drugačne zgodovinske kontingence, ki bi uokvirjale ljudski sentiment drugače in morda tudi odložile, ali pa pospešile, filozofske razmisleke o človekovih pravicah. Če rečemo, da ta proces ni bil nujen, mu s tem še ne odrečemo zgodovinskosti. To pa pomeni, da je tudi današnje čustvovanje še naprej odprto za spremembo; kakor to velja tudi za režime (globalne, transnacionalne) identifikacije.

Občutek za zgodovinsko iznajdbo pravic se danes izgublja. Deloma je temu botroval nacionalizem. V 19. stoletju in prvi polovici 20. stoletja se razprava o človekovih pravicah nadaljuje, toda postopoma izgublja univerzalni okvir. *Deklaracija o človekovih pravicah in pravicah državljana* govori o človeku, ne o Francozu. *Splošna deklaracija o človekovih pravicah* (1948) ima nacionalni okvir. Nacionalni okvir človekovih pravic se začne uveljavljati po padcu Napoleona 1815. Napoleonovi pohodi, ki oblikujejo nove entitete (kraljevina Italija, renska konfederacija, ilirske province ...), okrepijo sile nacionalizma in spodbudijo drugačno obliko čustvovanja. »Človekove pravice sedaj postanejo odvisne od pravice naroda do samoodločbe, prioriteta pa je šla slednji« (Hunt, 2007, 183). V prejšnjem poglavju sem z Butlerjevo in Spivakovo pokazala, kakšne so bile posledice tega preobrata za človekove pravice in njihovo varstvo s strani države.

Nacionalizem v tek požene še en proces. Ko se spoji s kulturalistično argumentacijo o etničnosti, se porodijo tudi biološke predstave o razliki. Zagovor človekovih pravic, ki je temeljil na dejstvu enakosti ljudi ne glede na kulturo ali razred ali raso, je proizvedel zgodovinski anahronizem: kako, na primer, v kontekstih po francoski revoluciji, upravičevati nadvladje belih moških? Z revolucijo se ni bilo mogoče zatekati k tradiciji, običajem ali zgodovini, kajti predstavljala je prav razhod z *ancien regime*. Da bi se upravičevalo, zakaj morajo moški vladati ženskam, belci črnem, kristjani Judom, se je obrnilo k naravi in dokazovanju »naravnih razlik«. »Ironično

je, da je prav pojem človekovih pravic odprl vrata agresivnim oblikam seksizma, rasizma in antisemitizma,« ugotavlja Hunt (2007, 187). Nasprotniki pravic za Jude in črnce so se v toku 19. stoletja po pomoč obrnili k znanosti; in četudi je danes biološki razizem uradno odpravljen, dediščine razmišljanja o razlikah ostajajo aktivne – tudi ko gre za formuliranje »pravice do pravic«.

»Moderne oblike komuniciranja so razširile načine za sočutje za drugega, niso pa zagotovile, da bi ljudje bili tudi pripravljeni delovati na podlagi teh čustev,« ugotavlja Hunt, ko pred bralca razgrne prizore mučenj iz Abu Ghraiba in Srebrenice (Hunt, 2007, 210). Kako doseči obliko sočustvovanja, ki bo sposobna identifikacije, in na podlagi identifikacije tudi delovanja? Odgovor mora biti povezan z vprašanjem pravične družbe; drugače si težko predstavljam kakršen koli zagovor državljske vzgoje; in apel k dobri družbi in demokraciji. Odgovor, na kratko, je v etiki in morali – in nujni radikalni spremembi v pojmovanju pravičnosti.

5.3 Teorija pravičnosti

Med najtemeljitejše razpravljavce pravičnosti gotovo sodi John Rawls. Njegova teorija pravičnost formulira v odnosu do poštenosti. Rawls takoj pove, da s tem misli samo na politično delovanje, ne pa na moralnost v celoti. Naloga politične filozofije je, pravi, da pripomore k temu, »kako ljudje razmišljajo o svojih političnih in družbenih institucijah kot celoti ter o temeljnih ciljih in namenih, ki jih imajo kot družba z zgodovino – kot narod –, v nasprotju s cilji in nameni, ki jih imajo kot posamezniki oziroma kot člani družin in združenj« (Rawls, 2011, 21). Naloga filozofije, pa tudi humanistike širše, je torej najti podlage za skupno razpravljanje, ki bo v družbo vstavljalo ogledalo za ravnanje posameznikov in institucij ter prek odseva presojalo, kako »umna« so ta početja z vidika demokratičnih standardov pravične družbe enakih in enakopravnih.

Rawls politično družbo pojmuje kot »pošten sistem delovanja skozi čas iz generacije v generacijo, kjer tiste, ki so vključeni v sodelovanje, razumemo kot svobodne in enake državljane in kot normalne sodelujoče člane družbe skozi vse življenje« (Rawls, 2011, 23). Seveda je to idealizacija stanja, ki ga je treba šele doseči. Pričakovanje je realistično utopično. Naše upanje za prihodnost, piše, se »opira na prepričanje, da družbeni svet omogoča vsaj zadosten političen red, tako da je možna razmeroma pravična, čeprav ne popolna, demokratična ureditev« (Rawls, 2011, 23). Kako določimo, kaj bi pomenila takšna ureditev? To dosežemo v več korakih. Obrnemo se k zgodovini in preteklim tolmačenjem politične kulture demokratične družbe, pravi Rawls; izluščimo ideje, iz katerih lahko oblikujemo

pojmovanje politične pravičnosti; in domnevamo, da bodo te naletele na razumevanje v javnosti, saj že samo dejstvo, da o njih razpravljamo, predpostavlja določeno demokratično zrelost družbe.

Ideje, ki jih izluščimo iz zgodovine demokratičnega razpravljanja in urejanja politične družbe, so seveda raznovrstne in imajo različno veljavo. Temeljna ideja, kjer naj ne bi bilo razhajanj, je »ideja o družbi kot poštemem sistemu družbenega sodelovanja skozi čas iz generacije v generacijo« (Rawls, 2011, 24). Spremljajoči ideji sta, da so državljani, ki sodelujejo pri gradnji tega sistema, svobodni in enaki; in ideja o učinkovitem urejanju javnega pojmovanja pravičnosti (ibid.).

Nadalje se ideja o pravični in poštemi družbi udejanja prek načela sodelovanja, ki ima tri lastnosti: da poteka javno in ob vnaprej znanih postopkih in pravilih; da spoštuje princip poštemih pogojev sodelovanja; ter zagovarja idejo racionalne prednosti (za kar si ljudje prizadevajo z vidika lastnega dobrega). Ko Rawls govori o načelih poštemih pogojev sodelovanja, še poudari, da ta vključujejo temeljne pravice in dolžnosti ter razdelitev koristi (Rawls, 2011, 25–27) ter nato sklene: »V dobro urejeni družbi torej javno pojmovanje pravičnosti ponuja vzajemno prepoznano gledišče, s katerega lahko državljani razsojajo o svojih zahtevah po političnih pravicah do svojih političnih institucij ali drug do drugega« (Rawls, 2011, 28).

Seveda je jasno, nadaljuje Rawls, da zaradi »umnega pluralizma«, ki vlada v demokratičnih družbah, ni mogoče pričakovati, da bi idejo o pravičnosti kot poštemosti sprejeli vsi, ali na enak način. Zato je potrebna vpeljava temeljne strukture, ki ureja napetosti in posreduje v razpravljanju. Ta struktura se opira na pravičnost kot poštemost »kot zadnji odgovor«. »Pravičnost kot poštemost je politično pojmovanje pravičnosti za poseben primer temeljne strukture moderne demokratične družbe« (Rawls, 2011, 34). Temelji na predpostavki o poštemih pogojih sodelovanja, ki so doseženi z dogovorom.

Temeljna struktura odmišlja kontingence in neenakosti v izhodiščnem položaju. To pomeni izključitev pogajalskih prednosti, ki bi jih imeli tisti z več moči, nabranega prestiža iz preteklosti ali kakšne druge okoliščine privilegija. Sodelujoče obravnavamo kot državljane, njihov izhodiščni položaj pa opredelimo glede na filozofske, pravne in druge dokumente, ki so v zgodovinskem poteku elaborirali idejo demokratičnega državljanstva (Rawls, 2011, 40). To izhodišče Rawls nato združi z dvema načeloma pravičnosti: (a) vsaka oseba ima isto nedotakljivo pravico do sistema enakih temeljnih svoboščin; (b) družbene in ekonomske neenakosti morajo zadostiti dvema pogojema: dostopnosti služb in položajev pod pogoji enakih možnosti; in najbolj morajo koristiti tistim v najslabšem položaju (Rawls, 2011, 67).

En pristop k določanju temeljnih pravic in svoboščin je zgodovinski, utemeljen na prebiranju »dobrih praks«, če uporabim sodobno govorico. Drug pristop je analitičen – presojamo, katere svoboščine ustvarjajo družbene in politične pogoje za primeren razvoj in udejanjenje obeh načel v sodobnosti. Ohranjanje pogojev je del proceduralnega urejanja pravičnosti, javna razprava pa način seznanjanja državljanov z njo; in pomoč, da se sami sebe naučijo dojemati kot svobodne in enake (Rawls, 2011, 83).

Rawlsov model pravične družbe predpostavlja enake državljane. Kam potem nastaniti razliko in kako upravljati z njo? Rawls obravnava dve razliki, spolno in rasno, in razlaga: če imajo moški večje temeljne pravice ali možnosti kot ženske, je to sprejemljivo le, če koristijo ženskam in so sprejemljive zanje (Rawls, 2011, 94); vendar ne v zgodovini ne danes ne najdemo veliko primerov, ko bi to držalo. Nadaljuje: »Upamo, da v dobro urejeni družbi v ugodnih pogojih, kjer so zajamčene enake temeljne svoboščine in poštena enakost možnosti, spol in rasa ne bi določala relevantnih gledišč« (ibid.). Zato po Rawlsu teorija pravičnosti tudi ne razpravlja o diskriminaciji.³² Namesto tega razpravlja o načelu simetričnosti kot »umne omejitve«: umna načela, ki vodijo umne državljane pri urejanju svojih temeljnih institucij so tiste, ki spoštujejo enakost in svobodo vseh, ne pa kot pripadnike družbenega razreda ali pripadnika kakšne druge kategorije ali družbene skupine (Rawls, 2011, 115). Iz tega izhaja tudi družbena enotnost – to je, da »državljani sprejmejo politično pojmovanje pravičnosti« in uporabljajo ideje dobrega« (Rawls, 2011, 118). Načelo razlike torej:

izraža idejo, naj, izhajajoč iz enake delitve, tisti v boljšem položaju ne bodo na nobeni točki na boljšem v škodo tistih, ki so na slabšem. Toda, ker se načelo razlike nanaša na temeljno strukturo, globlja ideja recipročnosti, implicitno vsebovana v njem, terja, naj se družbene institucije ne okoriščajo s kontingencami prirojenih obdarjenosti ali začetnega družbenega položaja ali dobre ali zle sreče skozi življenje, razen na načine, ki so koristni za vse, vključno s tistimi v najslabšem položaju (Rawls, 2011, 163).

Ideja enakosti je nad vsemi drugimi idejami. Prav z gledišča enakih državljanov je treba razumeti tudi upravičitev drugih neenakosti (Rawls, 2011, 172). Zaradi vsega tega lahko rečemo, sklene Rawls, »da so v družbi, dobro urejeni z načeli pravičnosti kot poštenosti, državljani enaki na najvišji ravni in v najbolj temeljnih ozirih ... Dejstvo, da so, kar so – državljani –, vključuje, da so povezani kot enaki« (ibid.).

32 Tu Rawls odgovarja kritikom svoje *Teorije pravičnosti* (1971).

5.3.1 Kritična pripomba I

Rawls na več mestih poudarja, da je njegov filozofski model družbe pravičnosti utemeljen na idealnem scenariju; rekla bi, da je ta tudi idealnotipski. »Ko uporabljamo pojmovanje državljanov kot svobodnih in enakih oseb, odmislimo določene poteze družbenega sveta in v nekaterih pogledih idealiziramo,« piše in dodaja, da je takšno osmišljanje nujno, če želimo dobiti »jasno sliko« (Rawls, 2011, 27). Zanima nas predvsem idealna teorija, pojasnjuje; in domneva, da bo prek idealizacije družbene slike prišel do filozofskega soglasja, ki bo deloval v praksi, in to kot politično načelo. Toda ali je takšno idealiziranje teoretsko sociološko pertinentno, če mu po že po filozofskem ključu ne moremo očitati nepertinentnosti? Je mogoče, da njegova normativna ideja liberalne demokracije deluje kot družbena teorija?

Seyla Benhabib meni, da ne. V kritiki, ki jo naslovi na Rawlsa, je neposredna. Ne le, da Rawls filozofsko razmišljanje opre na idealiziran model, »neobstoječ izmislek«; njegov miselni eksperiment si za idealno situacijo izbere povsem specifično zgodovinsko anatomijo moderne zaprte družbe, teritorialno zamejene nacije z dobro varovanimi mejami; na tej osnovi je zasnovan tudi koncept domače in mednarodne pravičnosti (Benhabib, 2010, 66). Toda četudi se pri tem opira na Kanta, je daleč od njegove kozmopolitske izboljšave pravičnosti: Kant to nasloni na individue kot moralne osebe, Rawls pa na ljudstva. Pri tem ljudstva projicira kot holistične enote, ki imajo jasno opisljive meje in vrednote ter običaje, ki jih je mogoče jasno ugotoviti. »V tej holistični viziji so ljudstva razumljena kot nosilci koherentnega moralnega pogleda na svet. Toda ta holistični koncept družbe spada v otroško dobo družboslovja,« je ostra Benhabib (2010, 69).

Glavna razhajanja v ljudstvu o njihovi »moralni naravi« namreč razpadajo prav po oseh razlike, ki jo Rawls podredi principu pravičnosti kot poštenosti. Zgodovina liberalnih demokracij je zgodovina zahtev za vključitev marginaliziranih in izključenih:

Razumeti ljudstva kot homogene entitete, za katere sta značilna »moralna narava«, ki jo je možno jasno ugotoviti, in vir »skupnih simpatij«, ni le sociološko napačno; to razumevanje je sovražno do interesov tistih, ki so bili izključeni iz ljudstva, ker so zavrnili sprejemanje ali spoštovanje njegovega hegemonskega moralnega koda (Benhabib, 2010, 70).

Problem Rawlsa ni samo v zgodovinsko pozabljivem odnosu do izključenih za nazaj, pač pa, da ne predvidi novih vključevanj. Ker vztraja na ideji enakosti, katere nosilec je ljudstvo, v njem pa državljan, torej tisti, ki že ima dodeljen pravni status pripadanja, ne more predvideti novih akterjev v javni razpravi, ki bi nemara porušili temelje »moralne naravnosti« in pogoje »skupnih simpatij«. Dilema ni le

filozofsko-etična, pač pa, kot opozori že Benhabib, tudi sociološko-zgodovinska. Pogosto so prav vsi »drugi«, imigranti, tujci in manjšine tisti, ki sčasoma največ prispevajo k temu, da se koncentrični krogi pripadanja in državljskih pravic razširijo onkraj predstav, ki jih ima hegemono večinsko ljudstvo (Sassen, 2008).

Še več, če se posameznice in posamezniki ne strinjajo z moralnim kodom, ki ga predpisuje ljudstvo, se lahko zgodi, da zapustijo državo rojstva, kar pomeni, da najdejo »skupne simpatije« in »skupnosti z moralnim čutom« na teritorijih, ki niso njihova izvorna država in se ne prekrivajo z mejami ljudstva: v to kategorijo bi sodili znanstvene skupnosti, »delavci sveta«, transnacionalna gibanja, politični ubežniki itn. (Benhabib, 2010, 74). Torej pomeni, da so posamezniki in posameznice bolj verjetno povezani v skupnosti z različnimi vizijami dobrega, njihove pripadnosti pa se bodo prekrivale v celoti, delno ali pa se bodo celo križale. Vsekakor ni zagotovila, pa tudi ne empiričnih dokazov, da bi želeli vztrajati v skupnosti ljudstva samo zato, ker je to idealnotipska situacija, ki jo zanje predvidi politični filozof.

Najbolj temeljna kritika Rawlsa, ki jo lahko povzamemo iz Benhabibove, pa se nanaša na samo idejo pravičnosti in distribucije pravičnosti. Rawls namenja pozornost načelu pravične globalne prerazporeditve; osnovno pričakovanje, ne le njegovo, temveč splošno, je, da bo takšna prerazporeditev zmanjšala migracijske pritiske na Zahod. Toda Rawls k tej pomoči v smeri večje enakosti v razporejanju bogastva doda tudi pogoj: da namreč države, ki prispevajo k takšni izenačitvi, lahko zahtevajo omejitve imigracije. S tem ne le, da spregleda položaj beguncev in prosilcev za azil, kar je temelj Kantovega kozmopolitstva in razmišljanj Arendtove, odmisli tudi globalno prepletenost bogastva z revščino. »Rawlsova realistična utopija meri na radikalno rešitev svetovnih migracijskih gibanj« in zaprtje ljudstev v »monade brez oken in vrat« z minimalno interakcijo z drugim (Benhabib, 2010, 78). To vsekakor ni pravično, še manj pošteno, saj (ponovno!) dela krivico zgodovini človeštva, ki je zgodovina mešanja, stikov in prepletov; prezre tudi, da smo, »kot koristniki globalnega institucionalnega reda« (Pogge v Benhabib, 2010, 83) bistveno prispevali k njihovi revščini. Ljudstva so v globaliziranem svetu kapitalističnega reda medsebojno odvisna in prepletena in omejevanje pravičnosti na radodarnost ne more biti moralno dejanje; lahko je le ozko sebično razmišljanje.

Obstaja dialektika med povečanjem družbenega znanja in širjenjem moralne odgovornosti, piše Benhabib (2010, 87): v prejšnjem poglavju sem to vprašanje nasloвила z zahtevo po javni vidnosti. Čeprav bi si želeli zaprtja v naše male domove, kjer ne bi videli čez ograjo lastnega blagostanja, nam hočeš nočeš postaja jasno, da tisto, kar trošimo (pa četudi samo za preprosto produkcijo življenja) vpliva na življenje drugih: mreža odgovornosti in obveznosti se širi transnacionalno in globalno.

Vprašanje pravičnosti torej ne more biti vprašanje volje: je temeljno vprašanje soodvisnosti, tako v smislu potrošniškega razkošja kot produkcijske bede.

5.3.2 Kritična pripomba II

Pojavi pa se še ena dilema. Model deliberativne demokracije, kjer se ljudje zberejo, da bi razpravljali o kolektivnih problemih in idealih, zahteva svobodo in enakost državljanov. V obravnavi razlik med interesno in deliberativno demokracijo Iris Young opozarja na to, da je slednja sicer bolj pravična. Medtem ko demokracija, ki temelji na interesih vpletenih, lahko usmerja neenakost v moči (in številu), pa za deliberativno demokracijo velja, da je v izhodišču egalitarna: zahteva enakost glasov vseh državljanov, ne glede na njihov družbeni položaj. Formalno je torej deliberativna demokracija osvobodjena pritiskov skupin in dominacije elit. Toda problem nastopi prav na mestu formaliziranja enakosti: »Deliberativni ideal se nagiba k predpostavki, da ko umaknemo vpliv ekonomske in politične moči, načini komuniciranja in razumevanja med ljudmi ostanejo enaki« (Young, 1997, 63). Toda, nadaljuje Young, to lahko velja le, če umaknemo tudi njihove kulturne razlike. Povedano drugače, deliberativna demokracija verjame v kulturno in družbeno nevtralnost udeležencev v razpravi; verjame tudi, da je argumentacija vselej družbeno neopredeljena.

Resnica je nasprotna. To velja že na formalni ravni: deliberativna demokracija temelji na idealno tipskem govorniku belega srednjega razreda in moškega spola. Predpostavlja se umirjen, stilsko sofisticiran, zaokrožen in »izobražen« nastop, ki družbeno podrejene skupine pogosto postavi na mesto nekompetentnih sogovornikov, te pa se potem tudi dejansko pogosto odločijo za molk. Norme razpravljanja tudi določajo racionalno, namesto čustvenega argumentiranja, ter potlačevanje izrazov čustev ali govornice telesa, ki bi razkrila pomanjkanje objektivnosti in nepristranskosti. Skratka, favorizira se maskuline vrednote v razvoju argumentiranja ter izloča druge, tudi neverbalne, oblike komunikacije. Govorec vstopa v deliberacijo pred-izdelan tako v nastopu kot razmišljanju – in malo verjetno je, da bi, vsaj pri Rawlsu, v razpravljanju spremil stališče, ko bi se, na primer, seznanil z manj razumsko artikuliranim, a bolj čustveno vnetim govorom manj izobraženega oz. nekoga z manj komunikacijskimi veščinami.

Praktična naloga politične filozofije je, da se osredotoča na sporna vprašanja in poskuša ugotoviti, kako podati podlago za moralno soglasje, piše Rawls (2011, 20). Iz zgornje kritike je razvidno, da moralno soglasje ne more mejiti na nacionalno skupnost, četudi se zdi, da zadeva zgolj njeno življenje: potrebno je vzporejanje,

preverjanje in korigiranje soglasja, to pa lahko poteka na pravičen način le, če upoštevamo globalno perspektivo družbene prepletenosti ter perspektivo nacionalne odgovornosti do zagotavljanja univerzalnih človekovih pravic.

Takšno pristopanje je bližje feministični etiki, saj poudari, kot smo videli zgoraj, elemente (transnacionalne) skrbi. Iris Young zato zagovarja model komunikacijske demokracije, ki poudarja družbeno umeščenost vsake komunikacije, torej tudi javnega razpravljanja. Prav tako poudarja pomen retorike in pripovedovanja, ki komunikacije ne vstavljata le v ozke okvire »umnega« razpravljanja, pač pa javno razpravo povežeta z naklonjenostjo, afektom in željo. Skozi retoriko govorec doseže občinstvo in z njim vzpostavlja situacijsko vez. Komunikacija vsebuje tudi erotično vez – deliberacija je umetnost prepričevanja in zapeljevanja; dolgočasni govori zgubijo pozornost poslušalcev, hudomušni, humorni in koketirajoči do misli »pripeljejo prek želje« (Young, 1997, 70). Pripovedovanje, po drugi strani, odpira vpogled v družbeno situacijo govorca, razkriva subjektivno, emotivno in sočutno plat komunikacije. S pripovedovanjem ne odkrivamo le vrednot, ki jih delimo, pač pa tudi njihove pomene, ki jih imajo glede na družbeno umeščenost govorca. Vrednote torej niso nevtralne moralne kategorije, ampak se pomensko artikulirajo glede na družbeno lokacijo, od koder prihajajo (Young, 1997, 72).

5.3.3 Moralna razumevanja

Moralnost je vselej interpersonalna; je kolaborativna in poteka na ozadju skupnih razumevanj, piše Margaret U. Walker. Moralna razumevanja na kratko pomenijo imeti vpogled v »kaj ljudje delajo, pričakujejo, razumejo« (Walker, 1998, 10). Poudarek je na ljudskem razumevanju, na vsakdanjem in, kot bi lahko rekli skupaj z Brubakerjem, »banalnem«. Šele v banalnem, ki se artikulira v vsakdanjih kontekstih družbenih svetov ljudi, in glede na njihove identitete, odnose in vrednote, se izkristalizira partikularnost: morala je praksa, teorija poskuša te prakse razumeti (Walker, 1998, 15).

Walker k moralnim razumevanjem pristopa s feministične perspektive: poudarek je torej na spolni neenakosti in razliki v razumevanju. Podoba običajnega moralnega akterja je namreč postavljena maskulino in s samoumevnim ozadjem bele norme. Ta podoba izkrivlja resničnost in zanika dejstvo, da velika večina žensk, tudi glede na njihova rasna in razredna izkustva, ne deli moralnih razumevanj moškega sveta. Njihov svet je preprosto drugje – v družini, gospodinjstvu, domu – in čeprav so bile zgodovinsko v ta prostor potisnjene, ne moremo zaobiti konsekvenc, ki jih ima ta družbena umestitev na njihova moralna delovanja (Walker, 1998, 21) – tudi v pozitivnem smislu.

Po eni strani so moralna delovanja žensk vezana na prisilno pozicioniranje v skrbniško delo, reproduktivne obveznosti in nesvobodno izbiro pri odločanju o lastnem ekonomskem, političnem in spolnem življenju. Moralna filozofija, ki so jo spisali moški, zato ne predstavlja moralnega življenja v celoti. »Feministična kritika v resnici pokaže, kako moralni filozofi zares v abstraktnih in idealiziranih oblikah prikazujejo vidike *dejanskih* pozicij in odnosov samo *nekaterih* ljudi v določenem družbenem redu« (Walker, 1998, 22). Feministična moralna filozofija se opre na napake v teoretiziranju, da bi ponudila korektiv. Namreč, če moralni filozofi pri snovanju moralne avtoritete izključujejo velik del populacije, potem je njihova teorija pomanjkljiva – pa tudi neustrezna:

Če je kredibilnost njihovih trditev o reprezentaciji zavarovana s tem, da priznajo, da je tisto, kar se reprezentira le majhen del moralnega življenja nas vseh, potem ti pogledi zgubijo avtoriteto predstavljanja »našega« (kaj šele »človeškega«) življenja. To je razlika med njimi in feministično etiko: slednja *avtoriteto* in *kredibilnost* reprezentativnih trditev o moralnem življenju postavi pod ostre žaromete ter izzove epistemsko in moralno avtoriteto, ki je politično proizvedena in se samoreproducira (ibid.).

Po drugi strani pa zopara v svet doma in družine ženske *resnično* okrepi za določeno vrsto moralne senzibilnosti. Moralni odnosi potekajo na ozadju materinske skrbi in prijateljstva, pa tudi pojmovanj odgovornosti v smislu soodvisnosti, ranljivosti in zaupanja (Walker, 1998, 23). Ženski moralni glas je torej drugačen,³³ pogojen z drugačnimi moralnimi perspektivami in razumevanji obvez do drugega. Delno je to mogoče pojasniti s psihologijo (ženska psiha se, v nasprotju z moško, ki je vzgojena za samostojno in avtonomno delovanje, družbeno vzpostavi v odnosu do drugega, prim. Chodorow v Vidmar Horvat, 2001); v glavnem pa z družbeno matrico, ki, večinoma brez njene privolitve, postavi koordinate ženskega moralnega življenja.

Če smo do pred kratkim mislili, da je to za ženske v veliki meri slabo – ker pomeni izključitev iz avtonomnega življenja in odločanja o ekonomskem in družbenem samo-udejanjanju –, se feministična teorija danes nagiba na drugo stran in poudarja, da je, z vidika kozmopolitske teorije pravičnosti, to lahko tudi prednost, še več: moralna vrednota. Pri tem pa prav kozmopolitska in posebej postkolonialna feministična teorija opozarjata na nevarnosti posploševanja: ali temnopolte ali nepismene ženske gledajo na svet z enakimi moralnimi lečami kot ekonomsko neodvisne postfeministke? Če ne želimo ponoviti napake moške moralne filozofije, moramo torej upoštevati, kaj imajo o tem povedati same ženske. Moralna

33 Na to je med prvimi opozorila Carol Gilligan (1982) in sprožila vroče razprave.

razumevanja zahtevajo priznanje ženskega glasu; in spoznanje, da je ta pluralen in pogosto heterogen (Walker, 1998, 24–25).

Razumeti moramo torej dvoumnost moči, ki izhaja iz ženske etike. Ženske opravljajo moralno delo skrbi, plačano ali neplačano, ki ga moška filozofija zaobide, četudi, po drugi strani, ga predpostavlja: predstave o svobodno sodelujočih članih moralne skupnosti, ki razpravljajo o moralnih vrednotah, domujejo na ozadju gospodinjanskega skrbniškega fizičnega in čustvenega dela, ki omogoča, da so sodelujoči enaki in svobodni: skrb je tako spolna kot razredna in rasna.

5.3.4 Pomen feministične moralne filozofije

Tako kot avtorice in avtorji, ki sem jih izbrala kot relevantne za mojo študijo zaradi njihove specifične historiografske genealoške metode, tudi Walker konceptualno sodi v paradigmatški okvir, ki pravi, da lahko moralna razumevanja naredimo za operativne dejavnike globalne kozmopolitske pravičnosti le, če razumemo »genealogijo sodobne ideje moralne teorije«, kar pomeni: 1. poznati zgodovino nastajanja avtoritativnih diskurzov, ki ustvarjajo (moralno) vednost; 2. vedeti, kdaj je moralna teoretska vednost dejansko učinek teh diskurzov, ne pa njihova kritična osvetlitev; 3. ugotoviti, kdo ima od tega korist (Walker, 1998, 30). Ko gre za moralno filozofijo in teorijo, foucaultovska »zgodovina sedanjosti« pokaže obraz prefiltriranega tandema oblast-vednost, ki celoto moralnih glasov zreducira na moralni glas privilegirane zahodnjaka, ta pa s tem pridobi dodatno moč. Iz pozicije avtoritete, ki mu jo bogatijo ekonomski in politični privilegiji, ta črpa moralno avtoriteto, s katero, v obratnem zamahu, spet legitimira svojo družbeno avtoriteto.

Moralno teoretiziranje je samo že vselej praksa intelektualne avtoritete: odpira vprašanje, kdo ima avtoriteto, da določi moralno življenje (Walker, 1998, 54). Moralne filozofinje in teoretičarke se soočajo z enako pastjo kot moška moralna paradigma: ali s tem, ko teoretizirajo žensko moralno držo, govorijo z glasom vseh žensk, ali pa gre za enako obliko epistemskega nasilja kot pri maskulinizaciji moralne avtoritete? Pomembno pa je upoštevati še naslednje: moralni argumenti, ki jih podpira intelektualna avtoriteta, so sami po sebi že instrument reprodukcije neenakosti. Potlačujejo namreč dejstvo, da v moralno razpravljanje vstopajo ljudje neenakih kulturnih in intelektualnih ozadij (ali kapitalov) ter da so *epistemske skupnosti* hierarhične skupnosti: sedaj lahko bolje razumemo, zakaj Iris Young zagovarja neverbalne, tako kot verbalne, oblike komunikacijske demokracije. Moralni ekvilibrij, idealno stanje ali njegov približek, ki naj bi ga dosegli s pomočjo razpravljanja, mora torej temeljiti na skupnih moralnih razumevanjih, ta pa pomenijo minimalno

skupno soglasje, da razumemo, kaj lahko pričakujemo in kaj se pričakuje od nas kot moralnih subjektov. Moralni ekvilibrij je torej refleksiven, podvržen sprotne-
mu in vztrajnemu preverjanju osnov za moralno sporazumevanje in razumevanje
(Walker, 1998, 65). V nadaljevanju ta princip preverjam prek kozmofeminističnega
koncepta skrbi.

5.4 Kozmofeministična pobuda

Nancy Fraser v delu *Scales of Justice* trdi, da so se možnosti pravične družbe, ki jih je oblikoval westfalski red, izčrpale. V westfalskem družbenem imaginariju so subjekti solidarnosti in pravičnosti lahko le sodržavljeni z nacionalnim potnim listom, ki si delijo isti državni prostor. To kartografranje pravičnosti sicer ni nikdar v celoti delovalo, kajti kapitalizem je, kot smo videli v tretjem poglavju, vselej deloval s pomočjo imperialnih geografij, ki so idejo teritorializacije demokracije hudo kompromitirale, če že ne de facto spodnašale. Danes je že jasno, da potrebujemo novo, postwestfalsko teorijo uokvirjanja pravičnosti (Fraser, 2009, 6) z novo gramatiko normativnih načel in delovanja. Po Nancy Fraser so glavne akterke nove teorije prav feministke, ki že deluje v transnacionalnem prostoru in razširjajo paradigmo pravičnosti in globalizirajo vprašanje: kdo je upravičen do naše solidarnostne pozornosti, vključitve in pripadanja.

Postwestfalska pravična demokracija naslavlja vprašanje udeležbe v komunikaciji in razpravljanju. Pogoj za udeležbo ni geografska bližina ali teritorialni princip, trdi Fraser (Fraser, 2009, 24); družbene interakcije so danes prav tako postwestfalske, potekajo prek državnih meja in meja nacionalnih zamišljenih skupnosti. Feministična politika pravičnosti mora torej biti transformativna – upoštevati mora ta nova geografska dejstva ter diskurzivno uokviriti pogoje za vpeljavo novih merskih enot pravice. Kajti »v sodobnem času hegemonije tekmujočih velesil, globalnega upravljanja in transnacionalne politike trditve o reprezentaciji hitro nalomijo dose-danji okvir moderne teritorialne države. V tej situaciji de-normalizacije se zahteve po pravičnosti zaletavajo v protizahteve, ki temeljijo na drugačnih predpostavkah. Naj gre za vprašanje redistribucije, pripoznanja, ali reprezentacije, sedanji razpravljaljski konflikti zahtevajo heteroglosio diskurza pravičnosti, ki je daleč stran od normalnosti« (Fraser, 2009, 51).

Kot svet vidijo feministke, gre prav za problem uokvirjanja. Obstoječi okvir je velik razlog za nepravilnost danes, saj številnim ženskam »onemogoča, da bi soočile sile, ki so vir njihovega zatiranja« (Fraser, 2009, 113). Pravičnost, kolikor jo merimo z westfalskimi vatli, je postala nenormalna, abnormalna, kar

se posebej kaže v transmejni spolni nepravilnosti (*transborder gender injustice*). Patologija, ki jo novemu moralnemu stanju pripisuje Fraser, ne implicira, da je bilo prejšnje stanje zdravo, pač pa, da potrebujemo novo razumevanje pravičnosti za postwestfalski red, katerega družbeno telo je večglasno, heterogeno in deteritorializirano. Pogoj je participacija, ki jo Fraser konceptualizira na podlagi načela paritete (!). Vsak glas šteje, šteje enako in ne glede na predhodno pozicijo moči. Podobno kot Young torej tudi Fraser verjame, da je pravično postnacionalno, postwestfalsko družbo mogoče ustvariti samo, če se princip teritorialne zaprtosti politične skupnosti odpre v ateritorialno, družbeno in politično inkluzivno demokracijo, ki sproti preverja gramatiko pravičnosti in zagotavlja, da s pomočjo principa dialoščnosti ne pride do napačnega uokvirjanja (*misframing*) (Fraser, 2009, 61–68).

Fraser prizna, da sama ne ve, kako natančno naj bi bila videti takšna postwestfalska politična ureditev, domneva pa slabitev (če ne kar ukinjanje) države ter vznik novih, postdržavnih, transnacionalnih institucij, ki bodo urejale tudi politično življenje tedaj že bivših nacionalnih držav. Poseben poziv nameni tudi feministkam v Evropski uniji, ki bi morale aktivno poseči v oblikovanje postwestfalskega režima pravičnosti ter prispevati k razumevanju abnormalnosti, ki jo delimo globalno, ker se z moralnimi vatli še vedno ždi na okopih nacionalne države. S tem posredno odpre prostor za razmislek o solidarnosti kot odnosu v nenehnem nastajanju, preurejanju in redefiniranju. Čeprav ne moremo zaobiti družbene, materialne in politične pogojenosti našega razmerja do drugega in odmisлити ideološko motiviranega zamišljanja skupne lojalnosti ideji človeškega dostojanstva in humanosti nasploh, je vendarle mogoč teoretski in politični vložek, ki se opira prav na odprtost odnosa solidarnosti. Solidarnost je hkrati polje, kjer se reproducira hegemonija skupine in skupnosti, iz katere črpamo našo moč; in kraj spopada za opolnomočenje posameznika, skupine in skupnosti tam, kjer je ta moč odvzeta.

To pa je tudi temelj, na katerem gradi kozmofeminizem. Pri tem podvigu si prizadeva odmisлити državo. Pason piše: »Države nas peljejo v vojne, toda umirajo ljudje, ne države« (2008, 4). Kozmopolitstvo nima veliko možnosti, če se opre na idejo, da je država tista, ki vodi človeške odnose, trdi. Stališče je reformulacija Kantove vizije, da so države tiste, ki zagotavljajo vzdrževanje univerzalnega človeštva, in sicer prek principa recipročne hospitalitete do državljanov vsake od njih. Čeprav je Kant izrazil nemalo cinizma do svojega lastnega stališča, sklene Pason, nam mora biti jasno, da vrednote določijo države z največ moči, ki jih nato tudi promovirajo kot univerzalne, da bi zagotovile, »da skrito univerzalno kapitalizma ostane vladajoča sila urejanja sveta« (Pason, 2008, 12).

Kozmofeministična politika nastopi proti državi z močjo feministične etike (Walker, 1998). Pri tem se oblikuje v dveh epistemoloških variantah. Prva feministični kozmopolitski projekt osmisli v kontekstu ženske skrbi. Ženska skrb implicira etiko materinske ljubezni (Sevenhuijsen, 2003). Medtem ko moški moralni red operira s podobo avtonomnega posameznika, ki si z drugim posameznikom izmenjuje odnos spoštovanja in enakost položaja, ženska etika poudarja posameznikovo stanje odvisnosti, kjer pravila reciprocitete ne veljajo. Kadar ljudje ne morejo delovati po načelu moralne pravičnosti, ker jim za to manjka status egalitarnega subjekta – bolni, invalidi, starejši ... in zato ne morejo soglašati s principom neposeganja v avtonomnost drugih – prej nasprotno, poseganje v njihovo življenje s strani drugih je lahko vzvod preživetja –, lahko deluje le kozmopolitska skrb.

Konceptualiziranje feministične skrbi kot materinske skrbi, kot pravi Yuval-Davis (2011), je vendarle tudi problematično: implicira esencializiranje ženskega materinskega čuta ter poenostavljanje pogleda na žensko kot a priori manj nagnjeno k nasilju. Druga možnost je, da se kozmopolitsko etiko oblikuje v feministično politiko, ki postane del državljanske obligacije. Tudi tu se oblikujeta dve dodatni alternativni: po prvi se feministična etika prevaja neposredno v skrbniško delo – v delo torej, ki po Marxu zajema reprodukcijo človekovega življenja in ki zahteva neposredno skrb za tiste, ki za preživetje potrebujejo zunanjo pomoč. Ponavadi je ta pomoč vse manj vezana na družino in sorodstvo in vse bolj na skrbnice, ki prihajajo od drugod – tako v čustvenem kot politično-geografskem smislu. Z zatonom socialne države na prizorišče prihaja nova delovna sila emigrantk varušek, negovalk, gospodinj, ki vstopajo v vlogo skrbništva predvsem v razredu privilegiranih (Calavita, 2005). Kot opisuje Yuval-Davis, so ženske, ki opravljajo skrbniško delo, za svoje delo plačane slabo, pogosto morajo zapustiti svoje družine in celo otroke. Skrb za druge tako postane kompenzacija za odvzem skrbi za lastno družino in čustveno praznino, ki nastopi z odhodom od doma: skrb za nemočne druge je hkrati blaženje občutka lastne nemoči.

Kljub strukturi izkoriščanja, ki je vpisana v to obliko skrbniškega dela, je teoretski izziv novih transnacionalnih praks soodvisnosti ljudi pomemben pokazatelj premene, ki se je dogodila na področju solidarnosti in koncipiranja njenega človeškega zaledja; težje si je predstavljati, kako bi iz tega izrasla kozmopolitska etika. Model Judith Butler gre v drugo smer. Tudi Butler (2004) se s svojim teoretskim razmislekom oddalji od države oz. se ji zoperstavi na mestu, kjer je ta danes zgodovinsko najučinkovitejša: na telesu. Butler svojo etično filozofsko usmeritev uokvirja z izkušnjo 11. septembra, ki globalno upravljanje prevede v upravljanje s strahom. Namesto nasilja strahu se Butler osredotoči na žalovanje in ranljivost telesa. Telo

postane prizorišče kozmopolitskega etosa, ki temelji na sočutju in pripoznanju naše skupne, človeške ranljivosti.

Javna sfera, piše Butler, je utemeljena na tem, kaj se sme in česa se ne sme reči. Namesto zaokroževanja meja političnega izjavljanja se moramo osredotočiti na tisto, kar nam je skupno. To je naša obveza, kajti postalo nam je jasno, kako hitro je mogoče izničiti človeško življenje. Življenje je negotovo, negotovost življenja pa lahko uveljavljamo samo, če negotovost priznamo tudi življenju drugega. Da bi razumeli skupno potezo človeštva, moramo v javno sfero pripustiti obraze drugega: obraze trpljenja, obraze ljudi, proti katerim usmerjamo naše vojne (Butler, 2004).

Politika telesa (in obraza) je temelj nove globalne politične skupnosti, ki zaobide državo in namesto nasilja in vojne razširja vednost o naši skupni ranljivosti kot osnovi za odločitve za mir. Globalni državljan je človeški subjekt, ki se vzpostavi prek telesne izkušnje žalovanja nad drugimi in z njimi. Globalna skupnost se oblikuje prek teles, ki so nam skupna; s to etiko soodvisnosti in povezanosti lahko zaščitimo kozmopolitstvo in ga ubranimo pred zlorabami države, imperialnih sil in demokratičnih vlad. Kajti »telo implicira moralnost, ranljivost, akterstvo: koža in pogled nas razkrijeta pogledu drugih, pa tudi dotiku, nasilju ...« (Butler, 2004, 26). Telo ima neumankljivo javno razsežnost, je družbeni fenomen v javnem prostoru: to pomeni, da je hkrati moje in mi ne pripada.

Telesna povezanost z drugimi ni le zgodovinsko dejstvo, ampak normativna dimenzija našega obstoja. Za upiranje zlorabam telesa potrebujemo glas. Potrebujemo tudi pravico, da, ko gre za vojno in nasilje, v javni debati poudarimo osebno, subjektivno in intimno. Le tako bomo lahko pokazali, kako so naša življenja temeljno prepletena z življenji drugih. Razumeti moramo, da:

»jaz« ne obstaja neodvisno tukaj in potem preprosto zgubi »tebe« tam čez, posebej še, če je navezanost na »tebe« del tega, kar sestavlja »mene«. Če te v teh pogojih izgubim, potem ne obžalujem samo izgube, postanem nepojmljiva za samo sebe. Kdo »sem« brez tebe? Ko izgubimo del teh vezi, ki nas konstituirajo, ne vemo, kdo smo ali kaj početi (Butler, 2004, 22).

Ranljivost teles, na kratko, postane normativni temelj za naša etična srečanja. »Ta okvir, po katerem norme pripoznavanja postanejo bistvene za postavitev ranljivosti kot predpogoja ‚človeškega‘, je pomemben prav zato, torej, ker te norme želimo in potrebujemo, ker se zanje borimo, in ker cenimo njihovo trajno in razširjeno delovanje« (Butler, 2004, 43).

Kozmopolitska etika telesa pri Butler, kot to razlaga Pason, pomeni priložnost za »umeščeno kozmopolitstvo« (*situated cosmopolitanism*): kozmopolitstvo, ki deluje

iz lokacije in lociranosti (telesa). V tem Butler pravzaprav polemizira z Ulrichom Beckom (pa tudi vsemi drugimi podobnimi argumentacijami), ki kozmopolitstvo vstavi v okvire poznomoderne reflektivnosti, s čimer postane projekt učenj »medsebojno spoštljivih srečevanj tujcev«. Namesto učenja spoštovanja, ki je blizu tudi Kristevi, Butler priključuje Levinasov koncept obraza. Obraz, kot piše McRobbie, za Butler »ni samo klic ali zahteva po srečanju z nekom, ki trpi ali mu je hudo, temveč je etična zahteva. Da nas to dejanje poziva prisili k razmisleku o dejanju nasilja ali umora proti temu, ki poziv izreka, je indeks neprimerljivosti razmerij moči in privilegijev, ki se razkrijejo v srečanju« (McRobbie, 2006, 83). To ne implicira distancirane teoretske drže, nasprotno, pomeni orodje opazovanja in motrenja domače in mednarodne politike; in oblikovanje etične podlage za postwestfalski, postimperialni in postevropocentrični globalni red (Robinson, 2004).

5.4.1 Kritična pripomba III

Obstajajo vsaj tri težave, ki jih moramo omeniti v zvezi s feministično kozmopolitsko etiko. Prva izhaja iz širšega kozmopolitskega horizonta, ki ni lasten samo feministični perspektivi; to je poudarek na spoštovanju do drugega, ki temelji na spoštovanju različnosti (Nussbaum, 1994). Kozmopolitstvo v številnih definicijah pomeni predvsem »odnos odprtosti« do drugih, to je moralno in družbeno vedenje, ki spoštuje in tolerira različnost. Osrediščenost na identiteto je lahko problematična, in to tudi, kadar predpostavlja notranje cepljenje in fragmentiranje identitetnih pripadnosti, saj vnaprej predpostavlja, da je liberalizem identitetnih formacij že sam po sebi garant moralnega ravnanja in/ali kozmopolitske drže. Kot piše Robinson, nam »usmerjenost na identitete pove zelo malo o naravi moralne tenkočutnosti med ljudmi in ljudstvi« (Robinson, 2004, 8). Če Robinsonovo dopolnimo z evropskim zgledom: leta 2008 je EU praznovala Evropsko leto medkulturnega dialoga, leto dni kasneje pa je Svet Evrope začel s kampanjo Dosta!, ki naj bi prispevala k pozitivni javni podobi Romov. Oba projekta sta sicer na ves glas razglašala pomen spoštovanja različnosti in etiko strpnosti, toda k resnično bolj strpni evropski družbi nista, vsaj ne po jasno merljivih kazalnikih, bistveno prispevala. Zagotovo nista ne eden ne drugi preprečila izгона Romov iz Francije leta 2010; prvi tudi ni zaustavil porasta medkulturnega (ne)dialoga in nerazumevanja, kar zadeva zakrivanje evropskih muslimank.

Drugič, kozmofeminizem bi se moral redno samo-preizpraševati o etnocentризmu svojih programov in predpostavk. Amy Pason, na primer, ki zagovarja zelo jasno in učinkovito stališče za kozmofeminizem, se opira na tri pionirke kozmofeminizma: Emmo Goldman, Emily Greene Balch in Judith Butler. Omejitev na

severnoameriške ženske intelektualne reference je razumljiva s pozicije, s katere govori Pason, kot je to razvidno iz uvodnih besed, ko pravi: »Amerika, podobno kot preostali razviti svet, je paradoksen kraj. Razumemo, da je nasilje nesprejemljivo, a obenem zlahka upravičujemo in glorificiramo vojno« (Pason, 2008, 3). Seveda se tudi ne moremo ne strinjati s kritiko, ki pogled z drugega usmerja na »nas« in kaže na dvoličnost zahodnega liberalnega diskurza. Toda ali je takšno intelektualno sidrišče že tudi kozmopolitsko postnacionalno? In kako je lahko relevantno za ženske »tam« in »drugje«? Prav gotovo so ženske koloniziranega sveta že dobro seznanjene s hipokrizijo zahodnih kozmopolitskih elit; seznanjanje s feministično kozmopolitsko kritiko zahodnega kozmopolita sicer lahko utrdi njihovo vednost, toda ali so modeli kritike prenosljivi? Je kozmopolitstvo zares lahko univerzalno, tako v intelektualnem kot moralnem smislu, ali pa so moralne držbe in ravnanja dogovorjeni glede na družbene boje in ideološke spopade konkretnih kulturnih okolij?

Tretjič, poudarek na telesu, ranljivosti, trpljenju in žalovanju je lahko epistemološko uspešna strategija, ki državi »ukrade« nazaj nadzor nad biopolitiko. Feministična etika skrbi, ki je izpeljana, kot sem pokazala zgoraj, iz moralne filozofije (in ne iz kakšnega kvazipsihologiziranja o ženski materinski skrbi kot biološki osnovi politike), je postavljena v samo jedro »politične presoje in kolektivne akcije« (Sevenhuijsen, 2003, 19). To pomeni konceptualizacijo skrbi kot moralne podlage za aktivno državljanstvo in pluralistično oblikovanje javne sfere. Javna sfera je v tem smislu oblikovana kot *interpersonalna stvarnost*, ki, kot poudari že Iris Young, ne temelji na zasedanju mesta drug drugega (torej na identifikaciji in prekrivanju teles, če primeroma povlečem še do Butler), pač pa na sobivanju drugega ob drugem. To je tudi podlaga za formuliranje novega modela socialne države, in sicer ne glede na to, ali je tisti, ki zagotavlja skrb, moški ali ženska (Sevenhuijsen, 2003, 15).

Kot sem že omenila, je nevarnost, da se jasna ločnica med moškim nasiljem in ženskim skrbništvom ideološko esencionalizira. Obenem lahko tudi homogenizira ženski subjekt: je ženska skrb univerzalna in univerzalno razporejena, vsebujoč enako mero telesne in čustvene strasti in predanosti ne glede na družbeno lokacijo, stanje trpljenja in stopnjo nasilja? Je sploh pravično pričakovati od žensk, ki so žrtve različnega nasilja in zlorab, da odmislijo svoje individualne agonije, da bi se solidarnostno povezale v skupnost trpečih žensk nasploh? In kaj pomeni takšna solidarnost iz zgodovinske perspektive? Se vezi povezovanja nanašajo samo na sedanje režime zatiranja in pretekle zlorabe nad ženskami – tudi v imenu ženske skrbi – tedaj potisnemo v stanje pozabe? Ali nismo s takšno historicistično gesto solidariziranja prispevali k reprodukciji tistega selektivnega spomina, ki zgodovino parafrazira v poenostavljenih polarnostih spopada med spoloma?

5.5 Postnacionalni univerzalizem

S tem kratkim povzetkom kozmofeminističnega argumenta ter teorije pravičnosti se vračam k izhodiščnemu vprašanju: kako sistem pravic, ki temelji na predpostavki vnaprej dane in poznane skupnosti, prenesti na družbe v tranziciji, liminalne kulturne prostore nacionalne javnosti ter postnacionalne konstelacije, sestavljene iz tujcev? Kako model solidarnosti, ki podpira razširitev civilnih in političnih pravic na socialne po osi nacionalne razredne pripadnosti, prevesti v politiko solidarnosti, ki bo upoštevala družbene neenakosti, ki so nastopile šele z razpadom kolonialnega reda in so zgodovinsko neposredni produkt postkolonialnega sveta?

V dani družbeni in politični konstelaciji globalne družbe kozmofeministična etika ne more nadomestiti politike pravic, ki jo zagotavlja nacionalna država; v kontekstih sodobnega so-odrejanja človekovega položaja z globalnimi silami in nacionalno-lokalnimi konteksti prav tako ni mogoče pričakovati, da bi se odmik od demokratičnih mehanizmov države k biopolitiki skrbi za trpečega drugega lahko pretvoril v odpravo globalnega sistema izkoriščanja. Kot prehodna oblika je bolj verjetna, in učinkovita, kozmofeministična politika, ki državo vstavi v formulo globalne distribucije pravičnosti. Niamh Reilly poda takšno možnost, ko zapiše, da kozmofeminizem:

zavrača zahodocentrično, lažno univerzalizirano in nedemokratično vsiljevanje ozko pojmovanih razumevanj človekovih pravic. Hkrati se tudi zoperstavlja relativističnemu in komunitarnemu pristopu, ki se ga uporabi, da bi v imenu kulturne ali verske integritete skupnosti prikrilo zlorabe proti ženskam. Kozmopolitski feminizem v obeh teh pogledih ohranja zavezo h kritičnemu reinterpretiranju univerzalnih človekovih pravic v kontekstih demokratično ozemljenih, emancipatornih političnih projektov (Reilly, 2007).

Korektura nacionalne solidarnosti kot temelja podeljevanja in legitimiranja pravic je zgodovinsko neizogibna. Kot pravi Seyla Benhabib (2010), si lahko le na takšni osnovi zamislimo globalno pravičen red. To pomeni, da morajo imeti »pravico do pravic« vsi, ki so jim bile te odvzete ali pa jih želijo realizirati v novem družbenem okolju. Takšna zahteva je rezultat dejstva, da medtem ko teritorialna suverenost države nasproti silam globalizacije vse bolj blede, je prav nadzor nad imigracijo tisti, ki državi zagotavlja zadnje pribežališče za izvajanje monopola nad ozemljem. Pravi test globalne pravičnosti se torej udejanja na mejah nacionalnih držav.

Test pa ne more temeljiti na nacionalni pravičnosti oziroma nagnjenju k njenim zlorabam. Kaj pomeni omejeno gostoljubje do tujcev, razberemo iz »radodarnih«

politik naturaliziranja, kot na primer v današnji Nizozemski, ki s svojim preizkusom strpnosti do homoseksualnosti posebej »gostoljubno« preizkusi lojalnost muslimanskih proslincev za državljanstvo. Zato se Benhabib, kot sem že opisala v drugem poglavju, zateče k drugemu mehanizmu, to je k principu demokratičnih reiteracij – diskurzivnih ponavljanj in presojanj argumentov za pravice tako tistih, ki te pravice podeljujejo, kot tistih, ki so njihovi prejemniki. S tem sta zagotovljena dva varnostna mehanizma pred izključevanjem: po eni strani je še vedno država tista, ki lahko zagotovi zaščito pred lokalnimi praksami diskriminiranja tujcev. Kot kaže primer Romov v Sloveniji, je v končni instanci država tista, ki se lahko spopade z nasiljem lokalnih skupnosti – je edini sogovornik nadnacionalnih evropskih institucij, ki lahko spremljajo spoštovanje človekovih pravic in nalagajo zakonodajne spremembe za državljansko zaščito; in je obenem edina, ki jo v času konflikta, zaradi lastnih državljanskih ugodnosti, upoštevajo lokalne skupnosti. To seveda ne pomeni – če se vrnemo h kozmofeministični politiki –, da ni prostora za etiko skrbi in čezmejne solidarnosti. Pomeni pa, da preden se znebimo države, dobro premislimo, kaj takšen odpis pomeni za različne skupine ljudi na različnih mestih na lestvici moči. Mednarodno povezovanje in sodelovanje feminističnih kozmopolitk je pomemben vzvod discipliniranja države in njenih ustrahovalnih mašinerij; toda, da bi polno razumeli konsekvence etike skrbi kot nenasilnega instrumenta za odpravo vojne in nasilja, moramo metodo najprej preizkusiti doma – na telesih, ki trpijo nasilje domačega (in domačijskega) zakona.

Drugič, Benhabibova z modelom demokratične reiteracije odpre prostor za sočutje, ki tekmuje z maskulinim patriarhalnim konceptom refleksivnega in racionalnega akterja. Diskurz sočutja in etika poistovetenja s trpečim namreč zahteva demokratično-emancipatorno politiko za dobrobit drugega – sicer ostane na ravni kozmopolitskega pripadnika zahodne elite, ki kozmopolitsko etiko razume kot lasten življenjski slog. Spomnimo se besed Susan Sontag iz *Bolečine na pogled drugega*. Sontag (2006) opozarja na etiko sočutja, ki odsvetuje čustvovanje z namenom narcisoidne potrditve lastne humanosti; zahteva kritično držo, ki ob sočutju preučuje lastno vpletenost v trpljenje drugega. To pa pomeni zahtevo, da slišimo glas drugega, s katerim presodimo našo skupno povezanost in na tej podlagi določimo politiko solidarnostnega odnosa.

To stališče lahko takoj preverimo ob skrbniškem delu. Skrbniško delo pomeni pomoč mladim in starim, bolnim, umirajočim, šibkim in nesamostojnim osebam, ter zagotavljanje pogojev, da te osebe lahko dosežejo stopnjo samostojnosti in enakosti v družbenem življenju (Walker, 1998, 78). Danes se vprašanje skrbi odpira v kompleksno polje disproporcionalne distribucije tega dela na pleča žensk;

in še bolj disproportionalne obremenitve žensk iz manjšinskih skupnosti. Kot opozori Nira Yuval-Davis (2011), večino tega skrbniškega dela na Zahodu danes opravlja imigrantska ženska delovna sila. To pomeni, da je politična ekonomija moralnega razpravljanja zahodnega subjekta (in med zahodnimi subjekti moralnega delovanja) v veliki meri odvisna prav od dela tistih, ki jih moralne deliberacije pogosto (zaradi nevidnosti, neurejenega državljanskega statusa, zaradi neprijavljenega dela itn.) izključujejo.

Moralni subjekt, kolikor se želi konstituirati v okviru kozmopolitske pravične družbe, mora torej upoštevati, da je nevidna skrbniška delovna sila imigrantk *konstitutivni* element njenega moralnega razumevanja, bodisi priznan ali potlačen. Zato ne zadostuje, da moralni subjekt razpravlja o pravičnem družbenem redu zgolj v smislu globaliziranja moralne zavesti in teorije pravičnosti: potrebujemo nove merske enote pravičnosti, pa tudi nove zemljevide njenega udejanjanja.

5.6 Sklep

Kozmofeminizem s svojo etiko skrbi za drugega predstavlja pomemben korektiv kozmopolitskemu univerzalizmu, ki se zadovolji zgolj s politiko razlike. Politika razlike temelji na prepoznavanju in pripoznavanju, v principu pa ne zahteva nikakršnega proaktivnega ravnanja: bolj ali manj je omejena na re-aktivno držo, v smislu zagovora pravic drugih nasproti nacionalističnim izključevanjem brez neposredne udeležbe za politiko sprememb. Kozmofeminizem v tem smislu kozmopolitstvu nastavlja ogledalo ob konkretnih vprašanjih skrbi: kako skrbimo, zakaj, s kakšno etično utemeljitvijo, s kakšnim konkretnim dejanjem: s telesom, in ne le duhom.

Osnova kozmofeministične politike so temeljne človekove pravice in njihova univerzalnost. V sprejemanju univerzalnosti pravic pa je vrsta pasti: z jezikom univerzalizma se lahko prikriva družbeno, politično, epistemsko in kulturno nasilje, kar se še posebej manifestno razkriva v sodobnih neokolonialnih politikah Zahoda. Toda to ni zadostni razlog, da bi se jim odpovedali, opozarja že Habermas (2001b, 148), pa tudi: ni nujno trditi, da so človekove pravice zahodnjaški eksport zgolj in samo zaradi kolonizirajočih učinkov globalne komunikacije. Upoštevati moramo veljavo standardov, ki so prenosljivi na transnacionalnem in transkontinentalnem nivoju. »In očitno človekove pravice, navkljub kulturnim kontroverzam o njihovi točni interpretaciji, govorijo jezik, v katerem disidenti lahko izrazijo svoje trpljenje in zahteve do zatiralskih režimov – v Aziji, južni Ameriki, Afriki nič manj kot v ZDA in Evropi« (Habermas, 2001b, 149).

Drugič, s kozmofeministično perspektivo lahko vnesemo nekaj reda v postmodernistične razprave, ki so relativizacijo zgodovine prevedle v relativnost univerzalnih človekovih pravic. Kulturni relativizem, ki meni, da je po tem, ko je bila ukinjena možnost za transcendenco razuma, tudi razum samo še kontekstualen, ter da se »kriteriji za razum spremenijo z vsakim novim kontekstom« (ibid.), s kozmofeminizmom izgubi svoj moralni pod. Najsi bodo kulturne prakse drugega še tako daleč od naših, kadar je kršeno temeljno načelo spoštovanja človekove avtonomije in dostojanstva, odpove tudi načelo relativnosti in drugosti.

Tukaj pa se, naposled, zaplete tudi s kozmofeminizmom. Kako vemo, da je kršeno človekovo dostojanstvo? Imamo možnosti in pogoje, da pridobimo vse kontekstualne informacije za to, da izpeljemo presojo? Kaj pa, če se naša presoja ne ujema s presojo žrtve? Je dovolj, da sklenemo, da žrtev »ne ve za lastno žrtev«?

V naslednjem poglavju na to vprašanje poskušam odgovoriti s konceptom omejene in diferencirane solidarnosti. Temeljno izhodišče je, da univerzalne skrbi ni mogoče artikulirati *drugače kot v obliki stališča o univerzalnosti skrbi*; ter da je bistvo kozmofeministične ali kozmopolitske skrbi v ustvarjanju solidarnostne pravične družbe v prostorih, ki jih poznamo; oziroma se jih spominjamo kot »naše skrbi«.

6 Postnacionalna solidarnost

William Outhwaite (2008) v svoji razpravi o evropski kozmopolitski družbi predlaga, da Evropo preoblikujemo v svetovno regijo. S tem bi pridobili nov »prostor« za razmislek o kozmopolitski povezanosti. Obstaja le en manjši problem, meni, ki ima opraviti z dvema nasprotnima percepcijama, kaj pomeni raznolikost. Ker so bili zahodni Evropejci v preteklosti del velikih kolonialnih imperijev, so danes bolj odprti za kozmopolitski pogled in multikulturalizem (Outhwaite, 2008, 34). Vzhodni Evropejci pa so bolj tradicionalni in imajo, po mnenju avtorja, bolj zamejen pogled na raznolikost. »Če smo povsem neposredni,« zapiše Outhwaite, »Vzhodnjaki bolj pogosto kot Zahodnjaki o evropski dediščini govorijo z jezikom, ki na Zahodu in v preostalem delu povzroči sovražnost in sram« (ibid.).

Vince Marotta v članku »Kozmopolitski tujci« poudarja, da so kozmopoliti »zgodovinska bitja, vpeti v stališča, vrednote in predsodke svojega časa in prostora« (Marotta, 2010, 118). Marotta seveda govori o prakticirajočih kozmopolitih, toda opis bi zlahka povlekli tudi do kozmopolitov teoretikov. O postkolonialnem nerazumevanju Zahoda za raznolikost na Vzhodu in Balkanu sem že pisala na drugem mestu (Vidmar Horvat, 2009). Tukaj naj dodam, da bi se Outhwaite najbrž začudil, če bi izvedel, da smo v prostoru nekdanje Jugoslavije gojili diametralno nasprotni kozmopolitski pogled na Zahod – Zahodu se je očitalo ozkomiselnost, ki naj bi bila preostanek kolonialnega rasizma (Spasić, 2009, 4). Toda bolj kot podajanje kozmopolitske žogice sem in tja po zemljevidu delitev iz časa hladne vojne je za današnji čas pomembno razumeti, da *resnično* obstajajo različne kozmopolitske dediščine; in da je za temeljito razpravo o kozmopolitstvu nujno upoštevati, da je tako perspektiv kot živetih, torej vsakdanjih kozmopolitstev več, kot jih opazi vladajoča zahodna teoretska paradigma.

V resnici etnografsko raziskovanje področja Balkana, ki ga zamejuje politični in zgodovinski prostor nekdanje Jugoslavije, kaže na močno prisoten vsakdanji kozmopolitizem. Obstaja, kot to poimenuje Stef Jansen, neka oblika »spominskega kozmopolitstva«, ki sobiva z novimi mentalnimi in političnimi artikulacijami prostorskega in kulturnega pripadanja. V tem poglavju mi ta zgodovinski preostanek, ki ga nosi spominsko kozmopolitstvo, služi kot izhodišče za obravnavo postnacionalne solidarnosti. To povežem s kritično pedagogiko teritorija in teritorialnosti.

6.1 Kriza lojalnosti kot kriza solidarnosti

Ko se danes govori o krizi (nacionalne) države, se največ pozornosti namenja krizi lojalnosti; iz te naj bi izhajala tudi kriza solidarnosti. Ta trisopenjska anatomija krize stoji na trhlih temeljih. Najprej, lojalnost je spolzek pojem in ni vselej jasno,

ali si jo res želimo. Kaj, na primer, si misliti o nekom, ki je lojalen neonacistični stranki: je to tip lojalneža, ki bi si ga želel vsak lojalist ne glede na politično ali moralno prepričanje, torej nekdo, ki v ideji zvestobe (naciji, patrii ...) vidi temelj moralnega in političnega delovanja, ki je nad vprašanji konsekvenc te zvestobe? Kot pravi Kleinig, »ker se lojalnost opira na skupnosti ali kolektivitete, je njen politični izraz lahko posebej nevaren. Čeprav tiranijo zasnujejo posamezniki, jo izvajajo kolektivitete, in kadar so to politične skupnosti, ki so zapeljane v svoji lojalnosti, lahko ustvarijo hud nered« (Kleinig, 2007, 45). Drugič, krizo lojalnosti lahko s takšnim dramatičnim besednjakom opišemo samo, če smo zgodovinsko specifični. Nacionalna lojalnost se zares krha; ne krha pa se vsakršna lojalnost, zagotovo tudi ne politična lojalnost.

S pogledom na zgodovinsko stanje lojalnosti je pogojeno tudi, kako dramatično bo naše videnje prihodnosti patriotizma. Zbornik *Patriotism: Philosophical and Political Perspectives*, ki sta ga uredila Primoratz in Pavković (2007), je v tem smislu simptomatičen; v celoti in v posameznih prispevkih obravnava v glavnem vrste patriotične lojalnosti, ki so do fundamentov nacionalistične. Prevladujejo obravnave političnih vezi, ki so utemeljene na modernih predstavah o etnonacionalnih (monokulturnih) družbah. Najočitnejše je takšno stališče izraženo v prispevku Rossa Poolea (2007), ki celo trdi, da zgodovina še ni iznašla alternative nacionalizmu ter da republikanski patriot hočeš nočeš mora biti nacionalist; pa tudi urednik Primoratz, ki zmerni patriotizem opiše kot moralno dopusten, očitno meri na nacionalistično pripoved o samoohranitvi nacionalnega kolektiva. Na zbornik posebej opozarjam, ker oba urednika prihajata z območja nekdanje Jugoslavije in bi jima morala biti dejstva o alternativnih lojalnostih, ki tečejo mimo in onkraj nacionalizma, dobro poznana.

Toda najprej pogledjmo, kaj o lojalnosti pravijo drugi avtorji. Delanty in Rumford podata naslednjo obrazložitev:

V svojem bistvu so lojalnosti nepogodbene vezi, ki posameznika povezujejo s skupnostjo, v tem primeru s politično skupnostjo. Predpostavke lojalnosti so določena stopnja zaupanja v legitimnost politične ureditve, zaupanje v institucije te ureditve in občutek skupnosti: legitimnost, zaupanje in skupnost so opredeljujoča načela lojalnosti (Delanty in Rumford, 2008, 102).

Delanty in Rumford se pri svoji opredelitvi ozreta na Marshalla, po katerem si »država zasluži lojalnost državljanov tako, da jim podeli določena upravičenja in pravice, onkraj tega je lojalnost pretežno pasivna lastnost državljana« (Delanty in Rumford, 2008, 103). V nasprotju z Marshallovim pogledom, pišeta avtorja, je

danes lojalnost precej manj pasivna drža in presega oceno proceduralnih razsežnosti zakona in države. Presega zgolj legitimnost, ki bi se opirala na oblast, zahteva pa zaupanje: »Ustanovam zaupamo, ker smo prepričani, da najbolje urejajo naše interese« (ibid.). V kompleksni družbi, kot je današnja, ni mogoče preverjati vseh njihovih dejanj niti o vseh demokratično odločati. Lojalnost danes temelji na predpostavki o odgovorni državi in njeni skrbi za javno dobro; če se temu zaupanju izneveri, državi lahko obrnemo hrbet.

Tretji način udejstvovanja lojalnosti po Delantyju in Rumfordu pa izhaja iz občutka pripadnosti skupnosti. V preteklosti je bila ta zamišljena v homogenem kulturnem stanju; danes, nasprotno, je glavno merilo zagotavljanja pripadnosti položeno v sposobnost integriranja različnih kulturnih skupnosti v politično skupnost širšega občestva. Načelo izključevanja oz. vključevanja po avtorjih bistveno prispeva k temu, kako uspešno bo politična skupnost gojila pogoje za ohranjanje lojalnosti.

Bistvena lastnost sodobne lojalnosti, torej lojalnosti postmodernega časa, je njena hitra menjava, minljivost in tudi mimobežnost. Država ujame le del naših lojalnosti in ni več »trdih kategorij, ki bi lahko tvorile lojalnost« (Delanty in Rumford, 2008, 105). Lojalnost je razpršena, začasna in opredeljena z dejavniki, ki presegajo neposredne interese nacionalnega kolektiva – lahko je bolj ali manj ali onkraj nacionalne skrbi in skrbi za nacionalno dobro. Elitam ni več dodeljena karta polnega zaupanja, našo lojalnost si morajo šele pridobiti. To pa zato, ker država državljanov nase ne vleče z naborom tradicionalnih vrednot domoljubja, časti in dolžnosti, temveč vstopa v heterogeno polje spopadov za lojalnost, ki se oblikuje diskurzivno. »Država nima več izključne razpolagalne pravice z lojalnostjo, saj se v igro vključujejo bolj svetovljanske vrste lojalnosti, hkrati pa je država vse bolj odvisna od lojalnosti kot oblike svoje legitimnosti« (Delanty in Rumford, 2008, 109). Za Delantija in Rumforda je takšna sprememba priložnost za oblikovanje kozmopolitske lojalnosti; na ravni EU, skleneta, bo veliko odvisno od razvoja javne kulture, ki bo uspela vključiti različne poglede in namesto na tradicionalne vrline neomajnega zaupanja in zaveze naciji stavila na raznolikost pogledov, ki bodo sodelovali v procesualnem oblikovanju lojalnosti.

Tudi Saskia Sassen opaža, da se odnos med državljani in državo spreminja ter da je značilna slabitev lojalnosti. To je pričakovano dejstvo. Lojalnost do oblasti, pravi Sassen, je zgodovinsko sproducirana vez, ki jo oblikujejo vojne in intenzivna industrializacija: lojalni državljani-vojaki so pogoj moderne države. Postmoderna država ne potrebuje lojalnosti državljanov-vojakov: vojsko lahko rekrutira iz profesionalnih kadrov ali pa jo celo nadomesti s tehnologijo. Obenem je vojna postala manj zaželen aspekt ekonomske globalizacije, kot je to veljalo v času modernih

imperialnih osvajanj trgov. Danes kolonizacija poteka z ekonomsko-finančnimi instrumenti, ki jim je bolj povšeči, da so bogate dežele v stanju miru, trdi Sassen (2008, 284). Kar zadeva lojalnost državljanov, spremembe v zahtevi do sentimenta nastajajo predvsem zaradi radikalne transformacije političnega občestva. Do približno sedemdesetih let prejšnjega stoletja je med državo in državljani vladala harmonija vladanja, ki je temeljila na principu dobre države, ki varuje delavski razred in srednje sloje. Zakonodajni aparat je poskrbel za zaščito revnih in ranljivih. Marshallovske socialne pravice, ki jih vpelje keynesianski model socialne države, so v tem pogledu vzdrževale stanje minimalnega konflikta in splošnega zaupanja v državo. Kompetitivna (vitka) država, ki jo proizvede neoliberalni diskurz v zadnjih desetletjih, sledi logiki pospešenega kleščanja socialnega varstva in erozije zaščite najšibkejših. Revščina je postala moralna obsodba in oznaka za slabega državljana, državljana, ki je (za)ostal v zgodovini in katerega lojalnost za sodobno državo torej ni več ne funkcionalna ne eksistencialna.

Kompetitivni kapitalizem je seveda le razkril, kako zgodovinsko krhka je bila konstrukcija socialnih pravic keynesianske države. Ta je namreč predpostavljala polno zaposlitev svojih državljanov; jedrne družine in gospodinjstva; ter ekskluzivno heteroseksualna partnerstva. »Razvoj konceptov postnacionalnega državljanstva zahteva, da preizprašamo podmeno, da je občutek državljanstva med ljudmi v liberalni demokratični državi temeljno opredeljen z vezmi nacionalne države« (Sassen, 2008, 287). Sassen opozarja, da moramo kot pomembno referenco upoštevati razmah mednarodnega režima človekovih pravic; pa tudi vprašanja identitete. Pravzaprav, trdi, glede na to, da formalni procesi postnacionalizacije državljanstva niso prišli daleč, identiteta postaja ključni vmesni člen.

Sodeč po zgoraj opisanem poteku zgodovine se torej obračamo v čase intenzivnega in egoističnega individualizma, kjer bo vsakdo solidaren samo še sam s sabo. Podmena za takšno branje izteka solidarnosti je namreč ta, da je naša solidarnost bistveno opredeljena z lojalnostjo državi in njeni pripadajoči politični skupnosti. Ko lojalnost zamre, ali pa se razpusti v prostor, ki nacionalno državo zaobide, se razdružijo tudi vezi kolektivne solidarnostne identifikacije. Država ne potrebuje našega patriotizma, ker ne potrebuje vojakov; državljani ne potrebujejo države, ker so sprejeli dejstvo, da se morajo znajti sami – in vsekakor niso moralno zavezani, da plačujejo davke za tiste, ki jim pri tej skrbi zase ne uspeva.

Sklepanje je zelo pristransko, pa tudi politično slepo. Implicitno izhaja iz iste logike, ki jo zagovarja sodobni kozmopolit: to je iz podcenjevanja pomena, ki ga imata pripadanje in družbena (in ne posamična individualna) solidarnost za različne skupine ljudi. Kot sem že omenila, je kozmopolitski individualizem voljna oblika

samo-opredeljevanja in življenjskega sloga tistih, ki jih varujeta članstvo in dom. Za tiste, ki so jim udobnosti domovine in pripadanja odvzete, je ideja partikularistične pripadnosti prej ogrožajoča kot opogumljajoča alternativa. Novo kozmopolitstvo je v glavnem protinacionalistično in vidi nacije kot del reda, po katerem se politično življenje podvaja z državo, ki blede. Njegovi zagovorniki se upravičeno odrekajo opori na takšnem nacionalizmu. Toda, »ker ne ponudijo nikakršnega modela solidarnosti ... posvečajo malo pozornosti tudi ‚pripadanju‘, torej dejstvu, da so družbeni odnosi prav tako osrednji kot so posamezniki, ali da posamezniki obstajajo samo v kulturnih miljejih – četudi pogosto v več hkrati« (Calhoun, 2003, 535). Še več, medtem ko kozmopolitski individualizem podcenjuje družbenost posameznika, zanika, da bi bil sam kozmopolit del neke kulture in družbene baze, na primer te, ki implicira privilegij (Calhoun, 2003, 546). Tako kozmopolit kot državljan, ki si želi opore v svoji kulturi, sta v končni instanci ideološko locirana glede na družbenost, ki se artikurira iz njihovih pozicij in umestitev v strukturah kulture, razreda, statusa, spola, nacije itn. Če je ideja kulture ali skupnosti danes zares izmuzljiva in nedorečena, to še ne pomeni, sklenc Calhoun, da deluje zgolj po principu iluzije. To velja tudi za solidarnost.

6.2 Postnacionalna solidarnost

Etnična solidarnost ni vedno povezana »z izključevanjem tistih, ki imajo moč: pogosto je vir za učinkovito kolektivno akcijo in medsebojno pomoč med tistimi, ki moči nimajo. Medtem ko velja, z drugimi besedami, da solidarnost v skupini za tiste, ki imajo moč in vpliv, običajno pomeni diskriminacijo šibkih ali pa privilegiranih drugih, pa je tudi res, da solidarnost pomaga okrepiti šibke« (Calhoun, 2003, 545).

Iz te dileme izhaja naslednje ključno vprašanje, namreč kako v kontekstih konfliktnega oblikovanja članstva in pripadanja oblikovati solidarnost, ki bi bila skupna in transverzalna? Calhoun v svoji razpravi obravnava šest oblik solidarnosti. Pri tem izhaja iz dveh ugotovitev. Prvič, kozmopolitska solidarnost, ki se danes ponuja kot model alternativnega družbenega solidariziranja, je za Calhouna politično sprejemljiva, kolikor ne vztraja na univerzalizmu, temveč upošteva partikularistični značaj in lokalizirano artikuliranje solidarnostnega projekta. »Najsi teoretiziramo kozmopolitstvo ali ne, ne moremo mimo dejstva, da smo vpeti v družbena polja in praktične projekte, kjer nam ne preostane drugega, kot da si pomagamo s pojmi, ki so blizu kozmopolitstvu in ga torej tudi reproduciramo« (Calhoun, 2003, 546). Toda to ne pomeni, da si lahko dovolimo spregledati iluzionizem vseh družbenih iger, ki, v bourdieuevskem smislu, določajo naša ravnanja. Kolikor želimo prispevati k razvoju kozmopolitske misli, je nujno, da posvetimo našo pozornost razponu

solidarnosti, od katere smo odvisni glede na naše družbene umestitve. To posebej pomeni posvetiti pozornost naboru solidarnostnih odvisnosti, ki jih sodobno stanje globalizacije vsiljuje deprivilegiranim.

Solidarnost, drugič, zato lahko mislimo samo v pluralni obliki, in to tudi tedaj, ko govorimo o klasični moderni paradigmi navezanosti na eno identiteto. Tudi ko imamo v mislih nacionalno in etnično solidarnost, je ta lahko samo heterogena: napačno bi bilo misliti, da se posamezni člani skupine solidarnostno oprejo zgolj na eno, domnevno homogeno in poenoteno identitetno jedro kolektiva, kajti identifikacija temelji na različnih medosebnih situacijah. V nekaterih primerih igra večjo vlogo družina, včasih je pomembnejša etniciteta, spet drugič je lahko razred tisti, ki ustvari medetnično sodelovanje. Ni vnaprejšnje gotovosti, katera od teh solidarnosti bo v nekem trenutku igrala večjo vlogo, kajti četudi smo opredeljeni z družbenostjo, nobena od družbenih oblik nikdar v celoti ne posrka naše individualnosti. »Poudariti moramo, da skupine redko vsebujejo celote oseb ali usmerjajo vse njihove pripadnosti – navsezadnje sta celo družina in nacija, nacionalističnim ideologom navkljub, pogosto v konfliktu« (Calhoun, 2003, 547).

Na tej podlagi Calhoun opiše naslednje solidarnosti: (1) solidarnost, ki izhaja iz neposredne odvisnosti, bodisi na mikro ali makro nivoju: takšna bi bila ekonomska oblika solidarnosti; (2) solidarnost, ki temelji na skupni kulturi: že samo sposobnost udeleževati se razprave, kjer si delimo skupne reference, je lahko vir opolnomočenja; (3) etnična solidarnost, ki temelji na članstvu v kulturno opredeljenih kategorijah, na primer poroka znotraj iste skupine; (4) solidarnost lahko temelji na omrežjih, se pravi na formalnih in neformalnih oblikah medosebnega sodelovanja, na primer v birokratskih organizacijah; (5) solidarnost zagotavlja tudi javna komunikacija, ki se lahko dogaja med tujci, vendar člane poveže v občutek skupnega delovanja: tak primer bi bilo antiglobalizacijsko gibanje; (6) solidarnost, ki temelji na moči: moč in oblast lahko vzpostavita vezi med člani, ki nimajo skupne kulture, predobstoječih skupnih omrežij ali javne izbire za sodelovanje: kolonizirani, vpoklicani v vojsko, zaslužnjeni, izgnani.

Navedene oblike solidarnosti pričajo, da je družbeno solidarnost nemogoče teoretizirati v homogenem smislu enkratne in vnaprej določujoče (nacionalne) stvarnosti. Solidarnost je družbeno proizvedena: oblikujejo jo materialne sile, ki se organizirajo kulturno specifično, toda obenem tudi nepredvidljivo in v odvisnosti od človekovega delovanja (Calhoun, 2003, 549). V nadaljevanju to družbeno dejstvo ponazorim s tremi primeri iz kratke zgodovine slovenskega postsocialističnega državljanstva.

6.3 Postsocialistični državljan: primer Slovenije

Razpad Jugoslavije predstavlja primerno zgodovinsko podlago za proučevanje permutacij solidarnosti, ki jih povzročajo politične spremembe in z njimi povezane družbene preobrazbe. Najprej pa moramo razložiti, kako se oblikuje postsocialistični koncept državljanstva na ozemljih, ki so jih zasedle novonastale države.

Igor Štiks (2010) določi štiri mogoče načine, po katerih se je po razpadu Jugoslavije oblikoval »laboratorij državljanstva«. Prva skupina državljanov so bili vključeni: tu se je upošteval princip pravne kontinuitete med novim državnim in starim republiškim državljanstvom. »To državljanstvo je bilo nujno, če so državljani želeli nov osebni dokument ali potni list, pa tudi, da so lahko obdržali svoje službe, dostop do zdravstva in lastniške pravice« (Štiks, 2010, 12). Problem je lahko nastopil, če so bili registri nepopolno urejeni ali pa tudi zaradi preprosto administrativnih napak. Največji problem pa je ta pot pridobivanja novega državljanstva predstavljala za tiste, ki so živeli zunaj republike svojega državljanstva. Takšno usodo so izkusili ruski rezidenti v postsovjetski Estoniji in Latviji, ki so bili izključeni iz pridobivanja državljanstva.

Druga skupina so bili povabljeni. Najpogostejša oblika povabila je temeljila na etničnem »ključu«. Hrvaška je z novim zakonom o državljanstvu povabila izpisala eksplicitno: veljalo je za vse etnične Hrvate, ki so bivali na Hrvaškem, pa niso imeli hrvaškega državljanstva; Hrvate, ki so prebivali v Bosni in Hercegovini; in člane hrvaške diaspore po svetu. Enako povabilo je izdala Bosna in Hercegovina, toda tu so se lahko odzvali le tisti, ki so 6. aprila 1992, torej na dan mednarodnega priznanja in začetka vojne, bivali na ozemlju države. Nekaj dodatnih povabil je bilo poslanih tudi tujcem v islamskih deželah, ki so se v času vojne borili na strani Bošnjakov, pa tudi Srbom in Bošnjakom v Sandžaku (ibid., 13). V Sloveniji so povabilo k državljanstvu dobili Slovenci v Argentini.

Drugi dve skupini sta bili izključeni in samo-izključeni. Če začnem pri zadnji: nekateri člani etničnih skupin so v razpadu Jugoslavije videli priložnost, da se odcepijo od republike njihovega bivanja in se pridružijo matični etnični državi, na primer Hrvati in Srbi v BiH. Takšen primer je bil tudi »tih odpor« Albancev na Kosovu, ki je trajal do prihoda Osvobodilne vojske Kosova leta 1997. V Sloveniji so bile samo-izključitve redke, najpogosteje vezane na oficirje bivše JLA. Nekateri so se tudi zares izselili; ne glede na to se je samo-izključene vojaške oficirje veliko omenjalo v javnosti in s tem poudarjalo nevarnost »petokolonašev«, ki so ostali.

To izpostavljanje je odigralo svojo vlogo pri zadnji skupini, pri izključenih. 23. februarja 1992 je bilo iz registrov državljanstva – brez njihove vednosti in opozoril

odgovornih – izbrisanih več kot 22.000 legalnih rezidentov z državljanstvom drugih jugoslovanskih republik. Izbris je pomenil izničitve veljavnosti dokumentov, s tem pa tudi vseh zgoraj naštetih pravic, izhajajočih iz državljanstva. Z vidika države so postali »mrtvi« (Štiks, 2010, 16), neobstoječi subjekti v polnem pomenu, kot ga obravnava Judith Butler. Z gledišča podpornikov izbrisa je bilo dejanje samo manj pomembno kot dejstvo, da bi izbrisani utegnili (in operiralo se je s fantomskimi dejstvi in številkami) zahtevati odškodnino. Še bolj pa se je poudarjalo dvomljivo lojalnost novi državi: prikazovalo se jih je kot hkrati preračunljive špekulante in nevarnost – in slednje se je prenašalo tudi na generacijo otrok, ki so se rodili izbrisanim staršem.

Če potegnem pod črto, potem je postsocialistični laboratorij na območju nekdanje Jugoslavije deloval zgodovinsko anahrono: po eni strani je oživljal romantično platformo nacionalne krepitve politične skupnosti, torej krepitve, ki je zajemala v mitohistorične pripovedi o nacionalnem ponosu, vztrajnosti naroda in upravičenosti do lastne države in samostojnosti; po drugi strani se je ista dediščina obrnila v svoje nasprotje. Namesto koncepta države, ki bi temeljila na pravicah državljana in človekovih pravicah, se je poudarjalo pravico dominantne etnične skupine, da te pravice odtegne tistim, za katere sodi, da so državi neloyalni. Pravico se je odtegnilo arbitrarno in brez pravne razprave. Na primer: če se je v stari Grčiji državljanu zgodilo, da so podvomili v njegov državljanski status, je imel vselej pravico na pomoč poklicati svoje sosede in ožjo skupnost, ki je potrdila njegove izjave. V Sloveniji je javnost molčala: vladala je popolna amnezija o navzočnosti ljudi na ozemlju, ki jim je odrekalo gostoljubje – in pravico do pravic ter s tem do življenja.

Molk je mogoče povezati z laboratorijem, kot ga je snovala tranzicijska politična elita. Pot neodvisnosti, ki jo je ubrala Slovenija, je bila namreč od samega začetka prepletena z dvema demokratičnima možnostma. Po eni strani se je poudarjalo, da bo demokratizacija družbe potekala v smeri, ki bo povsem drugačna od samovolje političnega aparata bivše federalne države in najmočnejše stranke v federalnem partnerstvu, ki je vsiljevala svojo prihodnost. Po drugi strani je demokratizacija družbe potekala na ozadju sočasne etnične homogenizacije, kulturne renacionalizacije in sovraštva do vseh, ki so bili drugačni (Mastnak, 1992, 211). Procesa sta bila seveda notranje soodvisna. Medtem ko je politična desnica zagovarjala legitimnost pravice, da etnično dominantna skupina upravlja z družbo v celoti – takšen diskurz je bilo po letu 1989 mogoče opaziti v vsej jugovzhodni evropski regiji (Forrester et al., 2004) –, pa je levica, ki je bila bližje prvi opciji, ko so se dogajale krivice, vztrajno gledala stran. Ali pa pri njih tudi aktivno sodelovala; v najbolj boleči obliki se je takšna dvoličnost pokazala prav v primeru izbrisanih (Učakar, 2012). Na

kratko, medtem ko so se politične stranke in bloki elit razlikovali po načinu, kako so branili politiko izključevanja, pa so se približevali drug drugemu, ko so govorili v jeziku nacionalističnega preporoda družbe. Tako ni bilo velike razlike med enimi in drugimi, ko je bilo treba zaganjati propagandni voz za vstop v Evropsko unijo in schengenski režim: govorilo se je v poenotenem glasu evropeizacije, debalkanizacije in celo kozmopolitizacije (!) slovenske družbe (Petrović, 2009; Velikonja, 2005; Vidmar Horvat in Niemenen, 2010).

6.4 Trije primeri postnacionalne solidarnosti

Z drugimi besedami: politika izključevanja (in tu zares lahko govorimo o daljši in premišljeni strategiji, ki naj bi odpravila odgovornost za prvotno dejanje) je bila posledica etničnega inženiringa, po katerem je potekala demokratizacija družbe v času tranzicije. Konsekvence so bile etični kolaps države in kolaps določene ideje solidarnosti. Namesto državljanske civilne solidarnosti se je začela razraščati etnična solidarnost: ta se je skorajda do praznovanja dveh desetletij samostojne države najbolj bohotila v primerih, ko je bilo treba kriminalizirati Rome, tujce in delavce imigrante. Potem pa je prišlo do nenadnega preobrata.

6.4.1 Luka Koper

Prvi primer, ki kaže na preobrat, se nanaša na delavce, ki so bili v Sloveniji na začasnem delu. Glavnina jih je bila v gradbeni industriji. Imigrantska delovna sila je v Slovenijo iz drugih delov Jugoslavije začela prihajati konec 60., v glavnem pa v 70. letih prejšnjega stoletja. Njihov prihod je bil povezan s pomanjkanjem delavcev v težki industriji; masovnost prihoda so izdajala rezidenčna blokovska naselja, ki so začela rasti v tem obdobju. S prihodom delavcev iz jugovzhodnega dela domovine »bratstva in enotnosti« sta se začela naseljevati tudi strah in odpor. Tarča so bile kulturne prakse, ki jih je v Slovenijo prinašala ta nova delovna sila: predvsem glasba, kuhinja, javno vedenje – in nogomet. Kot poroča Stanković (2004), se v 70. letih Slovenci v veliki meri (vsaj javno) odpovedo nogometu kot nacionalnemu športu in, v znak kulturne distinkcije, lojalnost obrnejo proti alpskemu smučanju.

Balkanofobija in odpor do tujcev z Balkana v novi državi, z razpustitvijo titostične ideologije bratstva, dobila poln zamah. Tuja delovna sila postane tudi sovražnik na trgu delovne sile: krepi se začne splošno prepričanje o odjemanju delovnih mest in, kljub dejstvu, da ta delovna sila zaseda mesto na dnu ekonomske lestvice preživetja (in vrhu lestvice izkoriščanja), se predstava o izčrpavanju

slovenske družbe, predvsem njenega srednjega razreda, krepi – do prve ekonomske in finančne krize.

Leta 2010 smo bili v Sloveniji, tako kot drugod po svetu, soočeni z globalno finančno krizo. Posebnost slovenske krize je, da ji sledi kolaps gradbene industrije. Kolapsu sledijo odpuščanja, odpuščanju osebne tragedije. Začne se val stavk delavcev in gladovnih stavk posameznikov; vse več je dokazov o nečloveškem ravnanju z delavci imigranti, njihova življenja na meji nesubjektov postanejo prezentna javnosti. Javnost se odzove proti (teoretskim) pričakovanjem. Omenila sem že teorije o obratni soodvisnosti med solidarnostjo in družbeno krizo, ki se jih ponavlja kot mantra sodobne vednosti. Ta mantra v našem primeru ne velja, dokazati pa se da to dejstvo s primerom stavke v Luki Koper.

Stavka v Luki Koper se je začela 29. julija 2011, trajala pa je 8 dni. Vključevala je stavko delavcev – voznikov žerjavov, ki jo je organiziral sindikat; tem so se pridružili delavci, zaposlenih pri zunanjih podizvajalcih. Prvi so s stavko opozorili na neenakost položaja delavcev glede na to, ali jih je zaposlovala Luka ali pa podizvajalec – in v skupnem boju z drugimi je stavka prerasla v skupni delavski upor. Skupaj so zahtevali varno delovno okolje, enako plačilo za delo ter konec delitve med delavci glede na delo, ki ga opravljajo, in vrsto njihove pogodbe. Stavka je v tem pogledu vzpostavila solidarnost med delavci, ki so se nahajali v hierarhično različnih segmentih trga dela (Vidmar Horvat in Učakar, 2012).

Bolj zanimivo z vidika te razprave je, da so stavkajoči k svojemu klicu po pravičnosti pritegnili delavce iz konkurenčnih pristanišč Trsta in Reke, sindikat Slovenskih železnic in organizacijo Nevidni delavci sveta. Slednji so na nevzdržne razmere opozorili predsednika države, ki je stavkajočim poslal pismo podpore, upravi Luke pa poziv, da odpravi anomalije v izplačevanju delavcev. O stavki je vsak dan poročala nacionalna javna TVS, ki je poudarjala slabe delovne pogoje v pristanišču. Stavkajoči so gledalcem lahko predstavili podobo »modernih sužnjev« in solidarnost z najbolj izkoriščanimi med njimi – delavci, zaposlenimi pri podizvajalcih.

K podpori stavkajočim so pozivali intelektualci, študenti in druga kritična javnost. Skupina univerzitetnih učiteljev je marca 2012 ob še enem primeru kršitve s strani zavarovalnice pripravila javni poziv »Na pravicah delavcev se je zlomila socialna in pravna država«. V pozivu pišejo:

Zaostritev eksistenčnih razmer delavcev migrantov, ki ga je storila ena od slovenskih zavarovalnic je ponovno odprla vprašanje kršitve pravic delavk in delavcev migrantov v Republiki Sloveniji. Omenjeni primer je le vrh ledene gore, ki pod površjem skriva sistemske probleme delovanja

pravne države in sobivanja ljudi v naši skupnosti. Delavci so izpolnjevali vse zakonsko določene pogoje za legalno bivanje in delo v Sloveniji in za svoje delodajalce opravili zahtevano delo. S tem so si pridobili tudi pravice, ki so jim bile, in še vedno so, grobo kršene. Nekateri delodajalci so kot grožnjo spretno uporabljali slovensko zakonodajo na področju priseljevanja in delovnih dovoljenj. Več mesecev jim niso izplačevali njihovih plač ali zadržali del plače, niso jim izplačali nadur, dnevnic, regresov, nadomestila plače v primeru bolniške odsotnosti, zniževali so jim plačo brez obrazložitve ali nove pogodbe. Plače so bile izplačane brez plačilnih list, pošiljali so jih na čakanje brez nadomestila plače. Delavcem niso plačevali prispevkov za zdravstveno in socialno zavarovanje, jih odjavljali brez odpovedi pogodbe o zaposlitvi in brez njihovega vedenja. V primeru poškodb pri delu te niso bile prijavljene, poškodovane delavce so celo odpustili. Silili so jih v nadurno delo, delo preko dovoljenega časa in prirejanja podatkov. Delodajalci so delavce zavajali v zaposlovanje na črno. Trgali so jim zneske za kredite in dodatno zdravstveno zavarovanje, ki jih nato niso nakazali bankam ali zavarovalnicam. Prisilili so jih v bivanje v nehumanih, skrajno neustreznih pogojih, za kar so jim zaračunavali oderuške najemnine, prav tako so jim zaračunavali najemnine za bivanje na naslovu kjer sploh niso živeli. Kršili so njihovo zasebnost, jim odpirali in uničevali pošto. Delavce so novačili s pomočjo lažnih obljub, jih nato pošiljali na gradbišča po Evropi, kjer so jih pustili brez osnovnih pogojev za preživetje in na koncu tudi brez plač. Agencije so si delavce med seboj izposojale in se tako izogibala zakonskim določilom o zaposlovanju za nedoločen čas. Številni delodajalci so delavcem še vedno dolžni denar, ki ga ti nujno potrebujejo za svojo eksistenco.³⁴

Podpora delavcem imigrantom bi, vsaj pri slednjih, lahko razumeli kot izraz tradicionalnega zavezništva med levo intelektualno elito in delavstvom. Toda zgodba je, po mojem mnenju, bolj kompleksna. Javna podpora ima ozadje v neki drugi anatomiji solidarnosti, pojasniti pa se jo da z drugim primerom iz gradbene industrije in njenim nacionalno specifičnim izkoriščevalskim principom: s primerom Vegrada in večinsko lastnico Hildo Tovšak.

Zgodba Tovšakove je paradigmatična zgodba o slovenskem tajkunu, ki potem, ko se kot družba leta 2004 odločimo za prevlado »nacionalnega interesa« v ekonomiji, prevzame državno podjetje, da bi ga na koncu uničil. S Tovšakovo je agonija trajala do leta 2010. Leta 2008 pa je Tovšakova javnost nase opozorila z drugačnim

34 Pismo je bilo poslano različnim prejemnikom, tudi meni, po elektronski pošti.

»narodotvornim« dejanjem. Na pobudo stanovalcev ljubljanske četrtnе skupnosti je na delovski kontejner – bivališče začasnih delavcev v gradbeništvu – nalepila opozorilni letak, s katerim podjetje delavce opozarja, da trenutno živijo v civilizacijsko višjem okolju in naj se vzdržijo prenašanja njihovih »domačih« navad v srce Evrope. Tovšakova je k temu dodala osebno noto, da prihajajo iz »sel« in da ne vedo nič – torej jim mora to nekdo povedati.³⁵

Tovšakova se je morala opravičiti. O neprimernosti dejanja in izjave jo je opozorila varuhinja človekovih pravic, prav tako del javnosti, ki se je odzval z zgroženostjo. Lahko da je bil odziv »zgolj« odziv na rasizem, ki je bil preveč očiten; lahko da bi v bolj uglašeni obliki Tovšakova ostala neopažena, prav tako pa tudi delavci. Prav lahko, da bi se študija primera na tem mestu morala ustaviti – če ne bi sledila množična odpuščanja, neizplačilo plač že tako izčrpanim delavcem; poniževanje, ignoriranje in zanikanje krivde vodstva. Danes, vsaj ko je govora o odpuščenih in neizplačanih začasnih »tujcih«, delavcih v gradbeništvu, namesto kulturnega prevladuje solidarnostni jezik. Ne glede na način, kako je prišlo do solidarnosti, je treba raziskati, zakaj: od kod nenadna senzitivnost, ki jo do delavcev iz nekdanih jugoslovanskih republik izraža javnost? Kaj v primeru delavcev Luke Koper, in delavcev Vegrada (dodati moram, da njihovo agonijo mediji spremljajo z veliko naklonjenosti in sočutja) je tisto skupno, kar se, ko gre za nepravico, ne ozira na nacionalno in etnično poreklo?

6.5 Spomin na skupno pravičnost

Omenila sem že, da v postsocialistični Sloveniji lahko opazamo porast solidarnosti, kar se, upoštevajoč, da se hkrati večata tudi ekonomska in socialna negotovost, ne sklada s teorijo družbenih pričakovanj. V Sloveniji je bila ksenofobna percepcija »drugih« na vrhuncu, ko sta bili na vrhuncu (vsaj v splošni percepciji) tudi ekonomska prosperiteta in socialna varnost. Takrat so bili na pohodu etnična paranoja pred drugim in politika izključevanja; danes, ko je socialna ogroženost večja kot kdajkoli po osamosvojitvi, tujci na trgu dela izginjajo kot grožnja. Res je, da z množičnimi odpuščanji in zapiranjem proizvodnje in gradbene dejavnosti izginjajo fizično, toda tisti, ki vztrajajo pri svojem plačilu (in načelu pravičnosti), danes dobivajo empatične odzive. Oblikujejo se nove iniciative, ki pomagajo družinam odpuščenih delavcev in delavk (med vidnejšimi v zadnjem času je iniciativa za pomoč šolajočim se otrokom delavk iz propadlega Preventa), ter podpora javnosti, ki ne razlikuje med »nami« in »njimi«. Najbolj ranjeni med delavci imigranti se sedaj preobražajo v univerzalno podobo izkoriščanja, kulturne distinkcije stopajo v ozadje. Resnični

35 http://www.siol.net/slovenija/novice/2008/11/vegrad_busanc.aspx.

Drugi je sedaj razred tistih, ki izkoriščajo in ki to počno na najbolj neetičen, pogosto javno zasmehljiv način. Solidarnost se je iz etnične prevedla (nazaj) v razredno.

To seveda ne pomeni prehoda nazaj iz kapitalistične zavesti v zavest, ki bi vodila k delavskemu gibanju ali revoluciji množic. Na delu je bolj elementarna filozofija množic, ki ima opraviti s pravičnostjo; in soočenjem z lastno prihodnostjo (namišljeno, četudi dokaj verjetno) prek identifikacije z drugim v sedanjosti. Na telesih nedržavljanov državljan nacionalne države v razkroju okuša svojo lastno, postnacionalno usodo, neke vrste futuristični déja vu. Najbolj izpostavljeni izkoriščanju v sedanjosti postanejo glas tistih, ki so danes še med privilegiranimi, a bodo že jutri nemara med izkoriščanimi. Govorimo o artikulaciji zasebnih strahov, ki se, v danih okoliščinah, ne ozirajo na kulturno poreklo objekta svoje identifikacije.

To bi bila lahko pomembna komponenta za teorijo transnacionalne solidarnosti, ki bi zahtevala odpravo globalnega izkoriščanja ne glede na kulturne in druge razlike izkoriščanega. Po drugi strani pa ne moremo odmisлити, da identifikacija tako intenzivno poteka prav prek telesa drugega, ki je tudi »kulturno« drugi. Tega dejstva ne bi rada zanemarila, saj ima, po mojem, pomembne teoretske konsekvence. Za obrazložitev pa se moram najprej ustaviti pri drugi študiji primera.

6.5.1 Trenirkarji

Primer se nanaša na obdobje po predčasnih parlamentarnih volitvah leta 2011, ko je, proti pričakovanjem zmage stranke SDS, na njeno mesto prišla Jankovičeva Pozitivna Slovenija. Kmalu po volitvah se je na spletni strani SDS pojavil zapis »Tomaža Majerja«, v katerem avtor trdi, da je Jankovičeva stranka zmagala s pomočjo »novih državljanov« in ustrahovanja. Takole v skrajšani obliki beleži dogajanje Majer:

Kako je Janković to dosegel oziroma kako so to ljudje iz ozadja njegove volilne kampanje to dosegli? Po moji oceni in informacijah mojih prijateljev in znancev, ki so bili ali v volilnih odborih ali so volili na blokovskih voliščih v Ljubljani, Celju in Kopru, je bilo mogoče opaziti:

1. množično udeležbo volivcev s tujim naglasom ali volivcev, ki sploh niso odprli ust, na volišča pa so prihajali v skupinah po 10 ali večjih
2. udeležbo volivcev v športnih oblačilih (trenirkah), ki so imeli na roki s kemičnim svinčnikom napisano številko, ki jo morajo obkrožiti na glasovnici
3. opazovalce udeležbe na voliščih, ki so v skupinicah po dva ali trije postavali pred ljubljanskimi volišči in stalno telefonirali; večina je govorila v srbskem jeziku (<http://www.rtv slo.si/volitve-2011/zapis-na-spletni-strani-sds-a-jankovic-na-oblast-s-strasenjem-novih-drzavljanov/272543>).

Zapis je imel buren odziv: informacijska pooblaščenka je napovedala kazensko ovadbo, kritični mediji so takoj opozorili na perverzno krinke strankinega glasu in odkritega žaljenja; družabno omrežje Facebook pa je v Ljubljani na Kongresnem trgu organizirano shod, kjer so v znak solidarnosti udeleženci prišli oblečeni v trenirke.

Pri tem primeru imamo torej opraviti že s povsem kulturno specifično artikulacijo solidarnosti. Ena mogoča razlaga, zakaj se del javnosti naenkrat poistoveti z državljanji priseljenci iz nekdanjih jugoslovanskih republik, bi bila lahko v zapozneli izkušnji sramu. Zares je v ogorčenju nad grobim nacionalizmom in rasizmom, ko gre za državljanke priseljence, zaznati nekaj emocionalnih elementov, ki so gotovo artikulirani na drugačen način, kot če bi šlo na primer za priseljence iz drugih držav. Obstaja neka skupna vez, in to je vez preteklosti, ki se aktivira v dveh oblikah: na način sedanje travme, ki se kaže v neposrednem protestu proti takšni obravnavi ljudi, s katerimi nas veže skupna zgodovina – tukaj gre torej za element obžalovanja po Judith Butler, pa tudi sramu nad početjem države, kar je, kot sem in bom še poudarila, mogoče okarakterizirati za elementarno patriotsko dejanje. Je protest proti državi, ki deluje neetično.

Druga oblika travme pa je zares povezana z žalovanjem: podoba priseljence iz nekdanje Jugoslavije nosi spomin na čase, ki smo jih »preživeli skupaj«. Ti časi se dramatično ločijo od današnjih – po etosu solidarnosti, sodelovanja, povezovanja, pa tudi pravičnosti, varnosti, zanesljivosti (države). Opraviti imamo torej z nostalgичnim transferjem, ki preureja in osmišlja moralno filozofijo vsakdanjega življenja v postsocializmu. Identifikacijo z delavcem imigrantom, tujcem, tako lahko razumemo *kot golo sebično dejanje sočustvovanja s svojim jazom v prihodnosti; lahko pa tudi kot obliko zavračanja ekonomskega in političnega delovanja države, ki me neobhodno že postavlja na mesto »tujca« v svoji domovini.*

6.6 Postkomunistična nostalgija

Zadnja teza dobi nekaj dodatne veljave, če se ozremo v postsocialistični prostor širše. V postsocialističnih državah se nostalgija preobrača v skupni transnacionalni mentalni zemljevid. To se dogaja bodisi v obliki hrepenenja za imperialnimi časi veličine (Boyer, 2010), kot klic k dostojanstvu (Pilbrow, 2010) ali kot poziv k molku (Schwandner-Sievers, 2010). V etnografski študiji, ki jo izvede na Kosovu, pa Schwandner-Sievers obravnava celo odsotnost nostalgije, da pokaže, kako je ta manko še vedno zgovoren dokaz postsocialistične mentalitete. Potlačitev spominov na socializem in Tita je zares oblika upravljanja z nostalgijo, »ki je boleča«:

ohranja se jo v zasebnih spomilih in samo, če je, kot v primeru raziskovalke, izzvana. Komemorativni prostori so napolnjeni s podobami, ki sram (ponižanje v vojni, posilstva, viktimizacija) prekrivajo s pripovedmi o ponosu. Komemorativni molk, tako kot nadomestni spomini (fokus na vojno, potlačitev spomina na socializem), je v tem pogledu del rekonstrukcije nacionalne identitete (Schwandner-Sievers, 2010, 101).

Toda Todorova (2010) ima o tem stališču glede postsocialistične regije povedati tudi naslednje: danes se zdi, kot da vzhodne Evrope ni mogoče polno proučevati, ne da bi se obregnili ob vprašanje vračanja v preteklost. Pa je postkomunistična nostalgija zares tako drugačna od drugih kolektivnih nostalgij, na primer tistih v zahodni Evropi? Boyer, na primer, ponudi pet tez o vzhodnoevropski nostalgiji (nostomanii): da je heteroglosična, torej da govori v heterogenem in pluralnem glasu; indeksalna, povezana s procesi identifikacije in pripadanja; alohrona, vitalno pomembna tako za zahodne kot politične imaginarije Vzhoda (vztrajna alohronizacija Zahodu ponuja varnost primerjave s tistim, kar je fiksirano v preteklem, predmodernem, predurbanem); simptomatična, skladno s prejšnjo lastnostjo izraža postimperialni simptom manične želje, Vzhod pustiti zamrznjen v zgodovini; in je, prav toliko kot vračanje v preteklost, politika prihodnosti.

Ne glede na perspektivo je pomembno oceniti, da je nostalgija družbeno biografsko prefiltrirana pripoved: je smiselna fantazija o preteklem, ki je očiščena slabega, ponižujočega, bolečega za tistega, ki fantazira. Medtem ko lahko razpravljamo o ideološki instrumentalizaciji nostalgije, pa je družbeno pravična teoretizacija lahko le tista, ki upošteva gledišče nostalgika. Zakaj in kako pri njem preteklost nastopa v vlogi dobrega in varnega; kaj je tisto v preteklem, namišljenem in nafantaziranem kot tudi spominsko dejstvenem, kar nostalgiku omogoča, da prevrednoti in v bolj znosni obliki »preživlja« rane sedanjosti? Kadar gre za politično nostalgijo, se v projekcijo vpisuje hrepenenje po varnosti in stabilnosti v prihodnosti: to hrepenenje »ljudi pogosto vodi v neumnost, toda vsekakor to ni neumno hrepenenje« (Todorova, 2010, 7). Specifika postkomunistične nostalgije bi bila potem le v tem, iz kakšnih spominskih repertoarjev zajema, ko gradi vizije prihodnosti. Medtem ko je zahodnoevropsko vračanje k imperialnim veličinam prav gotovo zgodovinsko predeterminirano, da to stori prek spominov na kolonialno dobo, je v postsocialističnem svetu imperij oznaka za socialno varnost in avtonomijo, kot jo je ljudem ponujal, obljubljal, pa tudi omogočal socialistični sistem.

Obstaja pa pomembna distinkcija med eno in drugo zgodovinsko formulacijo nostalgije. Medtem ko še nisem zasledila (ne v literaturi ne v osebni komunikaciji), da bi se hrepenenje za, na primer, kolonialno veličino Francije na množičen in

komercialen način prenašalo na mlade generacije,³⁶ pa je v postsocialističnem svetu značilno, da se interes za komunistično preteklost, in sicer tako v teoretskem kot potrošniškem smislu, prenaša tudi na mlajše. To pa pomeni, da ne gre več samo za iskanje kontinuitet med dvema biografijama, socialistično in postsocialistično, pač pa, da so na delu drugačni politični imaginariji, ki po zgodovini segajo z drugačnimi izhodišči. Namesto osmišljanja in varovanja dostojanstva, ki ga generaciji socialističnih državljanov poskuša odvzeti postsocialistična neoliberalna država, gre tu za iskanje alternativ za prihodnost. Medtem ko je prvo intimno državljanska gesta prevrednotenja družbenih procesov v kontekste osebne spominske biografije, ki tistemu, kar je sedaj omadeževano, pristavlja pomirjujočo tolažbo spomina na čase družbene prepoznavnosti veljave človeka, je druga oblika izrazito politična: javna z namenom ostati del javne deliberacije za prihodnost. Prva z vračanjem v preteklo zmanjšuje nasilje sedanjosti; druga se z vračanjem v preteklo bojuje za prihodnost.

6.6.1 Pussy Riots

Za potrditev te teze si bom dodatno pomagala še s tretjo študijo, ki sodi v transnacionalni okvir mobiliziranja solidarnosti. Sodišče v Moskvi je avgusta 2012 na prestajanje dvehletne zaporne kazni obsodilo tri članice skupine Pussy Riots, ki so v moskovski cerkvi Kristusa Odrešenika izvedle »pankovsko molitev«: protest proti Putinu in njegovi politiki. Na sodbo se je takoj odzvala mednarodna javnost, posebej zvezdniki in glasbeniki, ki so med drugim zahtevali, da se glasbenice takoj izpusti. Madonna, Bryan Adams, Sting, Red Hot Chili Peppers, Mia Farrow in drugi, ki so svoj protest posredovali svetovni javnosti, so s tem dejanjem izrazili solidarnost s »stanovskimi« kolegicami; pa tudi opozorili na represijo, ki so jo kritični glasovi še naprej deležni v Putinovi Rusiji.

Solidariziranje je bilo torej do določene mere »ahistorično« – ahistorično v smislu protesta nad kršitvijo pravice do svobodnega umetniškega izražanja; nekaj je bilo v tej ahistoričnosti tudi specifično političnega, in sicer v smislu opozarjanja na ostanke socialistične totalitarne politike nadzorovanja umetnikov in »oporečnikov«. Opazna je bila mobilizacija feminističnih podpornic skupini; in transnacionalne umetniške javnosti.

V Sloveniji je slovenska enota Amnesty International še pred razsodbo organizirala performans in sestavila peticijo v podporo obtoženim. Oglasil se je tudi svetovni

36 Seveda je mogoče že na prvem bencinskem postajališču, ko prečkamo mejo z Italijo, kupiti spominske figure Mussolinija; toda takšen potrošniški kič ima, vsaj po mojem razumevanju, omejen transnacionalen teoretski domet. Socialistični eksperiment in Marx, po drugi strani, postajata vse bolj teoretsko zanimiva vira za iznajdevanje modelov družbe prihodnosti v globalnem polju teorije, družboslovja in humanistike.

filozof Slavoj Žižek. Celotno zadevo je poimenoval kot »gigantsko in obsceno provokacijo državnega aparata, ki se norčuje iz razumevanja zakona in reda«. *Delo* povzema Žižka takole:

One so predstavnice konceptualne umetnosti v najbolj plemenitem pomenu te besede. »So umetnice, ki utelešajo Idejo,« zapiše Žižek. Zato po njegovem mnenju tudi nosijo maskirne kape – to so maske deindividualizacije in osvobajajoče anonimnosti. »Sporočilo njihovih maskirnih kap je, da ni važno, katero od njih aretirajo, one niso posameznice, ampak so Ideja. Zato predstavljajo takšno grožnjo: lahko je zapreti posameznike, a poskusite zapreti Idejo!« Panika, ki je zajela oblastnike in je vidna v njihovi brutalni reakciji, je tako po Žižku upravičena. Bolj ko je brutalna, pomembnejši simbol postajajo Pussy Riot, kar je razvidno tudi iz vsesplošne globalne podpore obsojenim dekletom. »Naša sveta dolžnost je preprečiti, da bi pogumne posameznice, ki sestavljajo Pussy Riot, z lastno kožo plačale, da so postale globalni simbol,« sklene razmišljanje Žižek (<http://www.rtv slo.si/svet/zizek-pozval-k-ubranitvi-junaskih-posameznic-ki-so-postale-globalni-simbol/289670>).

Čprav je filozofova intervencija kozmopolitsko globalna v pomenu, da prek Putinove zlorabe represivnega aparata Žižek obravnava lekcijo globalnega kapitalizma, pa je za bralko solidariziranje s pankericami umetnicami v postsocialistični Sloveniji tudi spominsko specifično. Pussy Riots obujajo spomine na umetniške dogodke, ki so izzivali oblasti v času socialistične Jugoslavije (na primer plakatna afera in NSK). Vpeljujejo pa tudi solidariziranje, ki temelji na sorodni postsocialistični izkušnji tranzicijske oblasti. Prispevek v *Delu* zgodovino osveži s kratkim prispevkom »Slovenska umetniška blasfemija«:

V novejši slovenski zgodovini je nekaj dogodkov, ki so bili deležni ogorčenja Cerkve, pa tudi sodnega preganjanja. Leta 1998 je bila na udaru plošča Bitchcraft skupine Strelnikoff, ker je na njihovi naslovnici devica Marija v naročju pestovala podgano. Dean Verzel in fotograf Goran Bertok sta pred desetimi leti zažgala križ v Strunjanu, zaradi česar so ju ovadili. Avgusta 2003 je Marko Brecej koprskе zvonove ob cerkvi Marije vnebovzete ovil s tapisonom. Tudi druženje Laibacha istega leta v cerkvi svete Neže na Kumu je katoliška cerkev ocenila kot skrunitev. Nazadnje, leta 2007, si je kazensko ovadbo prisluzil umetniški tandem Eclipse za performans In emotion we break v galeriji Kapelica po objavi ocene in slike ene od izvajalk v *Delu*. Doslej še nihče od obtoženih ni bil obsojen (<http://www.delo.si/novice/svet/slavoj-zizek-o-pussy-riot-lahko-je-zapreti-posameznike-tezje-pa-idejo.html>).

Pussy Riots proizvajajo prostor za postnacionalno identifikacijo s protestnim civilnim glasom državljanke, ki se ne znajde več »doma« v državi, ki jo preganja duh »putinizacije«, klerikalizacije in discipliniranja z duhom nacionalizma. Ta oblika solidarnosti je torej temeljno družbenopolitična: s podporo zapornicam izreka podporo viziji prihodnosti, ki jo preganjajo sorodne sile postsocialistične tranzicijske oblasti.

6.7 Rememoriziranje jugoslovanskega kozmopolitstva

Četudi se že vrača nazaj v zgodovino, takšen spominski vložek ni nujno politično regresiven. Prej nasprotno, mobiliziranje zgodovine in spomina za osmišljanje političnega dogodka v sedanjosti ima lahko emancipatorne učinke, saj omogoča uokvirjanje branja »proti toku«. Kot je ob novici o protestu ameriških zvezdnikov ob obsodbi Pussy Riots zapisal nekdo na forumu: »Američani naj pometejo pred svojim pragom«. Medtem ko se je v vzhodnih medijih na veliko pometalo po zgodovini, opozarjalo na vračanje v stalinizem itn., pa je bila v ameriških medijih takšna zgodovinska refleksija odsotna. To ne pomeni, da zanjo ni bilo razlogov, spomnimo samo na najbolj razvpiti sodni primer ob razstavi fotografij Mapplethorpa. Pač pa pomeni, da so spominske koordinate javnosti, tudi zaradi medijev in vladajočih ideoloških diskurzov o zgodovinski prednosti zahodne demokracije, zgodovinsko pozabljive. S tem pa so pozabljene tudi emancipatorne sile, ki bi lahko služile kot vir polnomočenja tudi v sedanjih bojih za demokracijo.

Na območju nekdanje Jugoslavije takšen spomin obstaja. Mnogi ga obravnavajo kot obliko postkomunistične nostalgije; v resnici gre za bolj komplicirano kome-morativno prakso, ki ne vsebuje samo dimenzije časa, temveč tudi prostora. Govorim o spominskem kozmopolitstvu, in to, kot pokazeta vsaj dva raziskovalca, naslavlja vprašanje postsocialistične prostorske umestitve.

Spominsko kozmopolitstvo (*remembered cosmopolitanism*), kot ga poimenuje Jansen, sestavljajo pripovedi o odprtosti prostora in čezmejni mobilnosti: ta prestopnočnost gibanja stoji v ostrem nasprotju z zaporo, ki jo izzove etnonacionalizem in ki vodi v razpad skupne države. Jansen tudi prepričljivo pokaže, kako »kozmpolitstvo lahko prevzame funkcijo vira, in to ne v salonih, kabinah za prvi razred in posebnih sobanah za starejše zahode elite, pač pa v kontekstu, kjer je vojna vsakršni razkroj nacionalnih rangov naredila za gotovo znamenje izdajstva in neloyalnosti in torej kot možen povod za nadlegovanje in zlorabo« (Jansen, 2008, 76). S pomočjo etnografskega terenskega raziskovanja, ki ga je izvedel v Zagrebu in Beogradu med letoma 1996 in 1998, Jansen pokaže, kako urbani kozmopoliti

pojem kozmopolitstva povezujejo s stanjem »pretekle normalnosti, ki se je brutalno in nenadoma zaključila« (Jansen, 2008, 77). Jansen tudi poudari, da je spomin na preteklo kozmopolitstvo ne le instrument v artikuliranju nasprotovanja srbskemu in hrvaškemu nacionalizmu po razpadu Jugoslavije, pač pa tudi zavrnitev pozabe na alternativno preteklost: zavrnitev se pogosto osredinja okoli »občutka splošnega žalovanja«. Žaluje se za normalnim življenjem, oziroma, kot zapiše Jansen, »postjugoslovanski antinacionalizem je vseboval globoko žalovanje za kozmopolitsko odprtostjo, ki je bila, vsaj retrospektivno, povezana z *včerašnjimi* življenji« (ibid.).

Jansenovo etnografsko študijo in njene izsledke je treba razumeti v luči obsežnejšega procesa rememoriziranja jugoslovanske zgodovine (prim. Kuljić, 2012a, 2012 b), ki se je v vseh nekdanjih republikah začel s pozabo in, v nasprotnem primeru, kadar se je vztrajalo pri drugačnem spominjanju, sankcioniranjem z oznako izdajstva, »kontinuitete« in petokolonaštva. Pogosto, kot opozarjajo različni avtorji, se je takšno strategijo uporabljalo tudi zato, da so se nosilci nove, tranzicijske oblasti otresli občutka krivde za svoje sodelovanje s prejšnjo oblastjo (Kuljić, 2012a; Mastnak, 1992; Zaborowska et al., 2004). Toda v Titovi jugoslovanski coni »rdečega potnega lista«, ki je pomenil privilegij gibanja in je na vrhuncu svoje slave »odprl svet« svojim lastnikom, ki so čutili preprostost prečkanja meja, najsi so se zanj odločili ali ne (Jansen, 2010), je cenzura delovala manj zanesljivo. Ko so se v Janse-novi študiji sogovorniki izrekli proti »primitivizmu« in »patologiji« nacionalistov, so imeli v mislih prav takšno svobodo gibanja, najsi »telesnega ali pa kot pretok idej in blaga«. Ta kontrastna zgodovinska izkušnja je bila posebej dramatična za srbske sogovornike, ki so, soočeni s trenutnimi restrikcijami potovanja in vizumskimi režimi, sodobno stanje najbolj neposredno občutili kot izgubo (Jansen, 2010, 84–85).

Seveda moramo biti pri teh spominskih opisih urbanih kozmopolitov previdni: v socializmu zagotovo ni veljala prosta prehodnost mej za vse. Marsikdo ni mogel ali pa, kot na primer politični zaporniki, smel potovati (Jansen, 2010, 7). Spomini so ideološko polje za opis preteklosti, ki najbolj smiselno razlaga stanje v sedanosti: to pa ne pomeni, da je opis verodostojen. Jansen tudi pravilno opozori, da se nasprotovanje »primitivizmu« nacionalistov poslužuje enake logike, kot jo uporabljajo nacionalisti: izključuje na podlagi generaliziranja in pogosto so tisti, ki izključujejo »ruralne primitivce« prav prišleki s podeželja (Jansen, 2010, 88).

Do podobnih ugotovitev pride tudi Ivana Spasić, ki proučuje urbano kozmopolitstvo v postjugoslovanskem Beogradu. V analizi javnega diskurza ob tragični smrti osemindvajsetletnega nogometnega navijača iz Toulousa, ki so ga septembra 2009 do smrti pretepli navijači beograjskega Partizana, pokaže, kako se v kolektivni zavesti vse bolj vztrajno vzpostavlja ločnica med Srbijo pred letom 1990 in po njem.

Po tej delitvi naj bi za postsocialistično srbsko družbo veljalo, da se je prepustila ksenofobiji, nestrpnosti in zavračanju vsega, kar je »tuje«. To pa pomeni, da je vse »kar se danes dogaja v Beogradu, v ostrem nasprotju s tistim, kar je bilo prej in kar se spominja kot model normalnosti; v tem kontekstu izguba običajno označuje občutek pripadanja svetu, biti del sveta; neke vrste kozmopolitstvo« (Spasić, 2009, 3). Ta spomin se posebej trdno opira na Gibanje neuvrščenih – toda, kot poudari Spasić, gre za spomin, ki je sfabriciran, proizveden, da pomirja, namesto da bi kritično razkrival. Tudi v času Gibanja je »tujec sprejet le pogojno. Prvič, biti mora gost, ki smo ga povabili. Drugič, pokazati mora pristno navdušenje nad vsem, kar je naše: tolerira se nič manj kot le presežnike, kritika ni dopustna«. In najvažnejše, »nikakršnega interesa ni bilo, da bi se kaj naučili od njega, kar bi pomešalo naše kulturne predpostavke in preuredilo naš svet« (Spasić, 2009, 4).

Če povzamem, na območju nekdanje Jugoslavije lahko najdemo obliko vsakdanjega kozmopolitstva, ki se nahaja v vmesnem prostoru med nacionalizmom in spomini na preteklo odprtost družbe, ko je nacionalna identiteta igrala drugotno vlogo. Prostorska odprtost je torej sinonim za družbeno odprtost, prehodnost meja oznaka za pretočnost identitet. Ta spominska dediščina ima dvojno veljavo: po eni strani sloni na ideji univerzalne humanosti, kjer se človeka spoštuje ne glede na njegovo poreklo (Jansen, 2010, 90): v tem pogledu se spomin udeležuje spopadov za določitev politike pripadanja v postsocializmu. Po drugi strani pa je prav poudarek na odprtosti »naše« družbe deloval kot merilo kulturne distinktivnosti in superiornosti: z njim smo, in to se vidi še danes, ko se poudarja na primer razlika med Slovenijo in Slovaško, svet želeli opozoriti, da na nas gleda drugače: kot na svetovljane, ki s sovjetskim eksperimentom nimamo nič skupnega – ker smo kulturno drugačni.

6.8 Postsocialistični patriotizem

Raziskovanje spominskega kozmopolitstva in spomina na preteklost ima pomembne konsekvence za teorijo patriotizma. Patriotično čustvo je, sploh v zadnjem času, postalo predmet proučevanja tranzicijskih družb. Skupna so opozorila, da je značilnost tranzicijskih družb, da domoljubno čustvo obrnejo v nacionalističnega. Tako opozarjajo tudi raziskovalci v Sloveniji. V Sloveniji, v svoji raziskavi ugotavlja Marta Gregorčič, je diskurz patriotizma izključevalen: »Ne poudarja lokalnih, pokrajinskih idr. raznolikosti, pač pa se napaja v homogenosti, enotnosti, istosti in kot tak nujno izključuje preteklost, sedanost, marginalizira in nenehno preverja dominantno vlogo ‚slovenstva‘« (Gregorčič v Horvat, 2009). Veliko, pravi Gregorčič, pove tudi podatek o korelaciji med patriotizmom in ustvarjalno vzgojo, ki je

v Sloveniji daleč pod svetovnim povprečjem in sklene: v Sloveniji se je v »zadnjih sedemnajstih letih zares malo spremenilo v smeri bolj strpnega, ustvarjalnega in kakovostnega življenja« (ibid.).

Razpravljanje o domoljubju, opozori raziskovalka, je v času stiske posebej nevarno, saj lahko poudari etnocentrizem, nestrpnost do tujcev: ljudje se zelo hitro začnejo spraševati, »kdo komu odjeda kruh« (v Horvat, 2009, 36). Kot smo videli na naših izbranih primerih, to ni nujno res. To pa pomeni, da potrebujemo bolj precizno definicijo, pa tudi analizo patriotičnega čustva. Predvsem potrebujemo razumevanje, kaj patriotizem naredi za ljudi, ki ga prakticirajo v vsakdanjem življenju – in to še preden obsodimo njegovo militantno izključevalno ali sentimentalno nazadnjaško naravo.

Serguei Oushakine (2009) v študiji o patriotizmu v postsovjetski Rusiji ponudi odlično podlago za takšno analizo. Patriotizem, ki se razrašča med ljudmi v njegovi etnografski študiji v Barnaulu,³⁷ imenuje patriotizem obupa. Ta patriotizem temelji na želji (spet) doseči občutek pripadanja, s tem da se zgodovino nacije preuredi v niz travmatičnih dogodkov. S takšno travmatizacijo zgodovine se odpre prostor za »kolektivne prakse žalovanja«. Zdi se, da mora skupnost doživeti izkušnjo izgube, da bi lahko vzpostavila svoje meje (Oushakine, 2009, 5). Bistvo patriotizma obupa je v zagotavljanju smisla v odnosu med posamezniki, nacijo in državo; ta smisel je z razpadom sovjetske države izpuhtel. Emocionalni spomin, ki oživlja to izginotje, se opira na spomin doživete ali namišljene rane, ki se ga prevaja v idejo o nacionalnem pripadanju. Gre za intenzivne kolektivne procese, ko se poskuša na novo zamisliti pripadanje: pokaže se, kako so »ljudje preoblikovali in pregrupirali zgodovino in geografijo, da bi lahko odgovorili na nove politično-ekonomske stvarnosti in družbene identitete« (Oushakine, 2009, 22). Iz tega vznikajo nove solidarnostne vezi. Te tečejo nazaj po zgodovini, kjer skozi projekcijo idealizirane totalnosti oživljajo občutek pripadanja »nečemu velikemu«, pa tudi pomagajo pri zanikanju (ali potlačevanju) dejstva, da sedaj vlada kapitalistična ideja individualizma. Afektivna produkcija trpečega subjekta prek pripovedi o »Rusiji, ki smo jo izgubili«, služi produkciji utopične prihodnosti (Oushakine, 2009, 114).

Življenja so, podobno kot pri postjugoslovanski družbi, razdeljena med sovjetsko in postsovjetsko dobo. Tisto, kar je vredno pozornosti, je dejstvo, da politika pripadanja zasede jezik dejanskih, vidnih in vizualnih znakov, ki se raztezajo po prostoru (Oushakine, 2009, 51), kar pomeni, da pri oblikovanju solidarnosti prostor igra pomembno vlogo. Ta, kot smo videli zgoraj, odigra spominsko vlogo tudi v primeru

37 Barnaul je administrativno središče regije Altai na JZ Sibirije ter na meji z Mongolijo in Kazahstanom.

postsocializma na Balkanu. Balkanski spomin, če ga lahko tako poimenujem, ima torej tako kot postimperialni ruski geografsko in prostorsko dimenzijo, ki kozmopolitstvu in patriotizmu dodaja novo razsežnost: govori o tem, da je politika pripadanja, tudi ko gre za kozmopolitsko nadnacionalno, v vsakdanjem življenju vselej lokalizirana s spomini, ki subjekte namestijo v komemorativni prostor nečesa, kar je zgodovinsko skupno.

Je to zgodovinsko skupno tedaj nujno etnično skupno? Oba primera postsocialističnega spominjanja kažeta, da ne: solidarnost, ki se oblikuje v procesu redefiniranja identitete in pripadanja v času tranzicije med dvema družbenima redoma, ima drugačno čustveno in politično zaledje. Udejanja se v *pripovedih o trpljenju, žalovanju in ranah, ki jih doživljata posameznik in skupnost zaradi prehoda iz svetovljanskega anacionalnega (ruska nacionalna identiteta v času Sovjetske zveze ni obstajala!) v postsocialistični globalni kapitalistični nacionalni sistem*. Okrepljeni nacionalizem, ki se ga oklene postsocialistični travmatizirani subjekt, je ena od oblik odziva na rano in razcep v biografiji, s katerim vzpostavi most med »pred« in »po«. Ni pa ta odgovor edini mogoč; spominsko kozmopolitstvo, najsi bo še tako problematično glede na razredne in statusne privilegije sodobnih urbanih kozmopolitov, je zagotovo alternativa, ki se zgodovine spominja drugače.

6.9 Spominska politika prostora

Pravzaprav pa je prav v slednjem tudi največji izziv za sodobno teorijo kozmopolitstva. Če ga kar takoj povežem s ključno tezo moje študije: kozmopolitski pedagoški projekt bi moral upoštevati obe dimenziji patriotične nostalgije: nostalgije, ki upravlja z obupom v sedanjosti; in z nostalgijo, ki predvideva alternativne zgodovine prihodnosti. Iz tega bi bilo mogoče konceptualizirati tudi kozmopolitsko solidarnost. Kozmopolitska solidarnost, pravi Habermas, ni nič drugega kot »način družbenosti, ki jo zahtevajo abstraktni ustavni principi enake svobode vseh pod enakimi pravicami, principi, na katerih slonijo ustavne nacionalne države same« (Habermas, 2001b, xiv–xv). V vsakem primeru kozmopolitskega oživljanja solidarnosti imata geografsko in teritorialno zamišljanje pomembno vlogo. S tem pa tudi kozmopolitska nostalgičnost lahko pridobi kritičen potencial.

Kako bi bilo to videti v praksi, torej v pedagoški praksi in praksi demokratične deliberacije? Globalni politični projekt vodenja (*global governance*) teži k temu, da se določene dediščine zamolči in potlači. V eni od zadnjih objav wikileaksa, ki zadeva Slovenijo, na primer, lahko preberemo navodilo, ki so ga dali svetovalci zunanji ministrici v Clintonovi administraciji Madelaine Albright, preden je obiskala

Slovenijo. Mediji v Sloveniji, povzema navodilo slovenski časnik, »še niso dojeli, da [mi tukaj] nismo več del Gibanja neuvrščenih« (*Dnevnik*, 3. septembra 2011). Nasvet je skorajda preveč bizaren in kompliciran hkrati, da bi ga bilo sploh smiselno obravnavati, posebej če ga beremo v kontekstu pomešanih zgodovinskih časov, sentimentov in politik. Ni pa tako zelo zapleten za razumevanje, če upoštevamo, da ne govori o preteklem, temveč da želi – na ideološki ravni – povedati nekaj o prihodnjem. Govori o delitvi globalnih teritorijev prek spomina in kulture spominjanja ali, še bolje, kulture pozabljanja. Ta težnja, kot prikaže uvod k temu poglavju, je prisotna tudi v teoriji, ne samo v politiki. Kozmopolitski pedagoški projekt bi torej moral temeljiti na delu z zgodovino.

Delo implicira geopolitično pristopanje. Hladna vojna, piše Habermas, se danes nadaljuje s historiografskimi sredstvi, pa naj se pogoje konflikta opisuje kot izziv Sovjetske zveze kapitalističnemu Zahodu (Eric Hobsbawm), ali pa kot boj liberalnega Zahoda proti totalitarnim režimom (Francois Furet). Obe interpretaciji v eni ali drugi obliki pojasnjujeta, da so iz obeh svetovnih vojn zgolj ZDA vzniknile politično, ekonomsko in kulturno močnejše, iz hladne vojne pa kot edina svetovna velesila (Habermas, 2001b, 43–44).³⁸

Zdaj razumemo, zakaj je »balkanski trop« za kozmopolite nelagodna dediščina. Balkan, ta notranji Orient Evrope, deluje kot »piktorski individualizem evropskega Drugega«; je »tropoloska reprezentacija geografsko in zgodovinsko določene kulturne cone« (Herzfeld, 2002, x), prek katerega progresivna Evropa »projicira svoje strahove in prepovedane želje« (Bjelić in Savić, 2002, 3; glej tudi Žižek, 1993). Toda v nasprotju z urednikoma vplivnega zbornika o Balkanu menim, da ni potrebe, da se Zahodu dokazuje, kako je regija civilizacijsko povsem drugačna, ali, kot v študiji to stori Bakić-Hayden (2002), glede na to, kako »gnezdi« svoje orientalizme, celo povsem zahodna (glej kritiko Baskar, 2010a). Zadostuje že, da se kozmopolitski teoriji pridruži teorija spomina, ki bo razvozlala enigma postnacionalne solidarnosti; in pokazala teoretikom patriotizma, da nacionalizem ni edina zgodovinska alternativa (do sedaj), ki bi omogočala ljubezen do domovine.

Povedano drugače: to je nova oblika družbenega pripovedovanja in upovedovanja, ki velja tako za države kot, če ostanemo pri Evropi, za Evropsko unijo. Po tem, ko se avtorji že razpisujejo o njeni krizi (Habermas, 2012) in alternativah (Donskins,

38 Ena od interpretacij izvora išče v letu 1917, ko si nasproti stojita dva utopična projekta svetovne demokracije in svetovne revolucije, utelešena v Wilsonu in Leninu. Po tej ideološki razlagi leto 1917 zaznamuje »ločnico, ko se zgodovino okuži z bacilom filozofije zgodovine, kar jo tako temeljno iztiri, da se šele z letom 1989 lahko povrne nazaj v normalne tirnice prvinskih nacionalnih zgodovin« (Habermas, 2001b, 44).

2012; Robins, 2011), je preureditev zamišljanja kozmopolitske tvorbe, ki naj bi se imenovala Evropa, skorajda neizogibno. Kje drugače iskati alternative, če ne v dediščinah »kognitivne in imaginativne mobilnosti« (Robins, 2011, 6), ki so ostale zunaj šolskih agend?

Prav tako kot s spominom pa bi se moral kozmopolitski pedagoški projekt ukvarjati tudi z geografijo in prostorom (Baskar, 2010b). Zygmunt Bauman je po dogodkih 11. septembra napovedal »simbolni konec dobe prostora« (Bauman, 2002). V tej dobi je delovala vladavina prostora, ki je določala zmagovalce in poražence, prostor pa je bilo tudi zadnje zagotovilo varnosti (Bauman, 2002, 81–82). »Teritorialna je bila oblast, pa tudi zasebnost in svoboda pred posegi oblasti« (ibid.). Po 11. septembru je prišlo do dramatične spremembe: prostor nič več ne varuje: moč in šibkost, po Baumanu, »sta danes določeni ekstrateritorialno in uhajata teritorialnim razrešitvam« (ibid.).

Če prostor ni več zagotovilo varnosti (Featherstone, 2006), naj to razumemo kot opustitev prostora kot osnove politike sobivanja? Bauman pravilno ugotavlja, da je tisto, kar je bilo nekoč zunaj, sedaj tu in »notri« (Bauman, 2002, 83). Pri tem ima v mislih begunce, ki so, »v karikirani podobnosti z novimi elitami globaliziranega sveta, postali epitomi zunajteritorialnosti, v kateri so posrkanе korenine sodobne prekarosti človeškega stanja« (Bauman, 2002, 85). Toda državljanstvo, ki je še vedno organizirano teritorialno, še kako šteje za tiste, ki so *extracommunitari* (Morley in Robins, 2003) in ki so postali deteritorializirani z nasiljem in silo. Lahko bi rekli, da je konceptualno, politično in moralno neskladje med človekovimi pravicami (globalno državljanstvo) in pravicami »svobodnih ljudi« (nacionalno državljanstvo) temeljna kleč v kozmopolitski rešitvi: težava ne izhaja iz »preveč« teritorija do stopnje, ko ta postane *odvečen*, pač pa iz njegovega pomanjkanja.

6.10 Kozmopolitski dom

Težava, s katero se srečuje kozmopolitstvo, je torej težava patrie v obeh pomenih besede: kot dom (angl. *home*) in domovina (angl. *home-land*). Kje je kozmopolitovo vložišče za lojalnost? Kje je njegova mati domovina, kje očetnjava? Ali sploh ima domovino; jo lahko tudi ljubi?

Kozmopolit se hitro in zlahka odpove domovini in predpostavlja, da bo lahkotnost geste posnemal tudi dovčerajšnji nacionalist patriot. Toda pri tem pozablja na preteklost, ki konstituira sedanost; pozablja torej, rečeno freudovsko, na otroka v odraslem. Appiah bralca opozori, da tako ne gre. Vsaka identiteta, pravi, je neke vrste postidentiteta, ki se oblikuje na ozadju »polnega bogastva virov za samo-stvaritev«

(Appiah, 1997, 625). Appiah seveda razume polno bogastvo v smislu hibridiziranih dediščin, h katerim dodajajo tudi popotniki in migranti. Liberalni kozmopolit se namesto na te dediščine opira na filozofske »vrline«; ustavni patriot na politične vrednote. Kje ostane zgodovina?

Zgodovina, kot sem pokazala na primeru spominskega kozmopolitstva na Balkanu, je lahko pomemben kolektivni vir za skupinsko opredeljevanje post-identitete, ki bi bila tudi postnacionalna, če že ne kozmopolitska. »Sedanosti ni mogoče razumeti v osamitvi; razumevanje in preoblikovanje družbenih struktur zahteva nujnost ponovnega premisleka o preteklosti in projekcijo v možne prihodnosti« (Varsamopoulou, 2009, 26). Kozmopolitstvo torej v tem primeru odgovarja na vprašanje, ki si ga vztrajno zastavljajo teoretiki kozmopolitstva, namreč kako lahko praksa »potujevanja in odpadništva pripelje (pa četudi le postopoma) do kakršne koli skupnosti, namesto do zgolj neke vsote fragmentiranih subjektov« (Varsamopoulou, 2009). S kulturo spominjanja, ki kritično prevrednoti in reintegrira dediščine, ki so nekoč že kazale demokratične potenciale za pluralno družbo, temelječo na principih anacionalnega povezovanja in solidarnosti, takšna skupinska in skupnostna mobilizacija postane mogoča. Nobena od prej omenjenih alternativ ni uspešno razrešila odnosa med patriotom in kozmopolitom. Še več, čeprav brez dvoma zasnovani z dobrimi nameni, sta obe dodali svoj prispevek k postimperialnim imaginarijem, ki delitev med prvim in drugim še vedno vidijo v geopolitičnih opredelitvah hladne vojne. Za pomiritev med obema bo treba zagnati nov pedagoški projekt, ki ne bo, kot predlaga Nussbaum, namesto patriotizma učil kozmopolitstvo, pač pa bo, v luči zgornje razprave, raje vlagal v učenje kritične rabe zgodovinskega spomina.

Takšne kritične pedagoške paradigme ni treba na novo izumljati. V družboslovno-humanistični literaturi je že dobro poznana in obdelana (Giroux, 1993; Giroux in McLahren, 1994). Kritično pedagogiko, pravi Henry Giroux, moramo razumeti kot »načrtovano produkcijo vednosti, oblik etičnega naslavljanja in družbenih identitet« (Giroux, 1993, 39). Medtem ko je z nekaterimi modeli mogoče polemizirati, pa je pomembno vedeti, da se s kritično pedagoško paradigmo v ameriških družbenih in političnih kontekstih ponuja oblike državljan-ske vzgoje, ki razvijajo zgodovinsko občutljivost za dejstva in mite. Na primer, kritična pedagogika z rabo popularne kulture uči o zgodovini rasnega nasilja, o mitu o Kolumbovem »odkritju Amerike«, o spolnih neenakostih v družbi. Vse to so, po mojem razumevanju, patriotična državljan-ska gradiva. Prav tako je s kritično pedagoško metodo mogoče od-učiti evropocentrizem in etnocentrizem (Shohat in Stam, 1996) in privzgojiti ljubezen do domovine, ki državi nalaga, da skrbi za spoštovanje človekovih in državljan-skih pravic vseh, ki bivajo na njenem

teritoriju in torej prispevajo h kulturnemu, družbenemu in danemu zgodovinskemu oblikovanju prostora domovine.

Geografija, mentalna in kulturna, kakor tudi v smislu političnega prostora in krajin, v vzgoji za postnacionalno državljanstvo igra pomembno vlogo. Kot poudarja Harvey, se je h geografiji (in antropologiji) obračal že Kant: njegov kozmopolitski zakon vzklije na ozadju »določene geografske strukture«: dokončnosti zemeljske oble, ki si jo morajo človeška bitja razdeliti med sabo. Kot smo videli, bosta trgovina in izmenjava med državami prispevali k temu, da se oblikujejo pogoji za »večni mir«. Toda Kantu geografija pomeni tudi umik kozmopolitstva iz območja čiste spekulacije ali idealizma k politiki resničnega in možnega. To je temelj ukoreninjenemu subjektu, in ne subjektu brez telesa in prostorske umestitve. Z geografijo (in antropologijo) se kozmopolitskemu duhu odprejo vrata h konstruktivnemu izdelovanju »usode« za dejansko bivanje v svetu (Harvey, 2009, 31).

Teritorij je »telo« politične skupnosti (Harvey, 2009, 41). Podobno kot človeško telo določa obseg naše gibljivosti in identitete; je tudi kraj, kot smo videli v petem poglavju, zgodovinskega nastajanja avtonomije. To pomeni, da je tudi izkušnja vselej nekam umeščena, in z »nekaj« aludiramo prav toliko na časovno kot prostorsko dimenzijo človekovega delovanja. Spoznanje, ki ga pridobivamo danes, je, da so meje in zamejitve tega prostora vselej začasne in spremenljive, človeška bitja, njihove identitete in biografije gibanja pa produkt te začasnosti. Z drugimi besedami, medtem ko je telo politične skupnosti danes bolj ali manj pravno-politično učvrščeno v postkolonialnem sistemu nacionalnih držav, pa so prostori, ki prečijo to politično dejstvo, precej bolj premični in transmejni. Kozmopolitska zavest je pomembno pedagoško orodje – ne, ker bi nas učilo samo razumevanja do raznolikosti, prostranosti in mnoštva form in načinov svetovnega človeškega življenja, temveč predvsem, da nam omogoči kozmopolitiziranje zavesti o prostoru, ki ga je modernost opredelila za nacionalno lastnino. Le s takšnim zgodovinskim in moralnim prevrednotenjem je mogoče prostor narediti za nove državljane, starim pa dovoliti, da ga še naprej demokratično preurejajo za potrebe pravične družbe.

6.11 Kozmopolitska solidarnost in diferencialna pravičnost

Ko je enkrat vzpostavljen pedagoški kurikulum za kozmopolitski patriotizem, je mogoče učiti tudi moralne filozofije in etike sobivanja. Model postnacionalne solidarnosti je mogoč, kolikor se ga poveže s spominom, ki razbije mite o ekskluzivni etnonacionalni komponenti solidarnostnih vezi. Okrepiti ga je mogoče z idejo diferencialne solidarnosti. Diferencialna solidarnost po Iris Young pomeni

spoštovanje in medsebojno obveznost (Young, 2000, 221). Pomeni pripoznanje, da obstajajo afinitete, ki so bolj izražene do ene skupine kot do druge – pogosto imajo te afinitete res izvor v skupnem jeziku, kulturi, tradicijah, iznajdenih ali verodostojno dokumentiranih in interpretiranih. Diferencialna solidarnost torej ne pomeni, da se odrečemo pripadanju skupini ali skupinam, ki so nam blizu, zato, da bi se lahko pomešali v skupnost globalne solidarnosti. To pa obenem pomeni tudi narediti korak v smeri destabiliziranja utečene solidarnosti do skupine, ki ji pripadam, torej do skupnosti. Nasprotno, solidarnost ne zahteva bližine, temveč zapoveduje distanco (Young, 2000, 222). Sodobna družba je družba tujcev, ljudi, ki se, kot Simmlow tujec v modernem mestu, srečujejo, ne da bi se prepoznavali, ki si zase želijo anonimnosti in tujosti. Metropole so primeren laboratorij za implementacijo načela tujstva kot izhodiščne oblike solidarnosti. Toda ker tujci živijo drug ob drugem, torej v prostorsko fizičnem smislu, »imajo obvezo pravičnosti drug do drugega«. To seveda ne pomeni, da bi moral vsakdo upoštevati tisoč ali milijon in enega sostanovalca v mestu. To pomeni, pravi Young:

da ima vsakdo, ki je nastanjen v tem institucionalnem in naključnem nesusu, obvezo, da dela, kar lahko, da bi konstituiral in podpiral institucije kolektivnega delovanja, ustvarjene z namenom oblikovanja odnosov pravičnosti med ljudmi, torej oblikovanja politične organizacije. Ideal diferencialne solidarnosti specifično upošteva takšno obvezo kolektivnega delovanja z namenom odpravljanja nepravilnosti in promoviranja pravičnosti med tujci, ki živijo v isti regiji (Young, 2000, 224).

Pravično delovanje je po Youngovi torej vselej teritorialno organizirano. Tu ne gre za zahteve pravičnosti, ki bi izhajale iz nacionalne identifikacije, skupne ustave ali geografije; gre za preprosto pragmatično dejstvo, da so ekonomske in socialne vezi v takšnem kontekstu politično zamejene skupnosti bolj goste (Young, 2000, 250). Enako velja na globalni lestvici zahtev do pravičnosti: vsi nismo enako vpleteni, odgovornost za pravičnost pa pade z večjim bremenom na tiste, katerih delovanje bolj prizadeva druge. Pri tem pa ne zanemarimo, da kljub naši neposredni nevpletenosti smo vpleteni posredno. Tu pa naše delovanje usmerja princip človeške povezanosti, našega skupnega humanega bistva – in soudeležbe v sreči in nesreči drugega!

Kot nam priča zgled socialne države, »čustva solidarnosti niso brezčasna in naravna, temveč se jih lahko ustvari« (Young, 2000, 242): torej je mogoče ustvariti tudi transnacionalno solidarnost. Da bi bili lahko solidarni samo do članov iste etnonacionalne skupnosti, v današnjem multikulturnem in globalno prepletenem svetu ni več mogoče (Young, 2000, 243). Namesto substancialistične logike nacionalizma Young predlaga »relacijsko socialno ontologijo« (Young, 2000, 252).

To v poenostavljeni obliki pomeni, da je »Samo teorija in praksa, ki si prizadeva k uravnoteženju globalnih solidarnosti s specifičnostmi lokalne in kulturne afinitete [...] lahko pravična do družbenih kompleksnosti našega časa in lahko upa, da bo navdihnila ljudi, da delujejo« (ibid.).

Model diferencialne solidarnosti ne opušta svobode posameznika – tudi do neopredelitve. Inkluzivne politične institucije, ki izhajajo iz diferencialne solidarnosti, ne zahtevajo, da se ljudje medsebojno identificirajo. »Diferencialna solidarnost zahteva le, da tisti, ki se medsebojno identificirajo tu, potrdijo svojo odprtost in sodelovanje z onimi v drugačnih položajih in z drugimi afinitetami ... Pripoznanje je tako bolj pogoj za politično razpravo in sprejemanje odločitev kot pa cilj. Utrdi potrebo po organizaciji in glasu, ki izhajata iz skupine, medtem ko hkrati izraža odprtost za poslušanje drugih in za zapletanje z njimi v skupnih javnih prostorih (ibid., 225).

To pa je tudi tista »lekcija«, ki jo mora pridobiti vsak državljan ne glede na nacionalno poreklo šolskega aparata. To je univerzalno v učnem načrtu kritične pedagogike državljanstva. Kako mlade generacije pridobiti za prakticiranje takšnega solidarnostnega modela kozmopolitskega patriotizma v konkretnem političnem prostoru, pa je naloga nacionalne zgodovine in njene javne rabe. Zgodovinski diskurzi, pravi Habermas, imajo drugačno vlogo kot moralni ali pravni diskurzi (Habermas, 2001b, 31). Habermas, ki ima v mislih nemško zgodovino pisno ukvarjanje s holokavstom, poudari, da njegova naloga ni v vpisovanju kolektivne krivde, temveč v soočenju s tradicijami, ki so nekoč »porodile tako uničujoča motivacijska ozadja« (ibid.). Takšna bi morala biti tudi naloga zgodovinarjev, ko bodo proučevali razpad Jugoslavije. V vmesnem obdobju pa je na voljo dovolj učnih gradiv za kritično soočenje z zgodovinskimi dediščinami, ki so namesto uničujočih rojevala humanistične potenciale za dobro in pravično družbo. Upoštevajoč kozmopolitstvo, kot se kaže v hegemoni obliki danes, ki zlahka s teritorijem odplavi tudi zgodovino, bi zgled balkanskega kozmopolitstva lahko služil kot učna ura iz tega, kako kozmopolitstvo pripeljati »domov«.

6.12 Sklep

V enaindvajsetem stoletju, piše Voronkova, »kozmpolitstvo ponovno vznikata kot način razumevanja posledic družbenih, kulturnih in političnih transformacij ter kontaktov, ki presegajo teritorialne zamejitve« (Voronkova, 2010, 1). Četudi obstajajo razlike v konceptualiziranju lojalnosti in pripadanja, pa nacionalizma in kozmopolitstva ne bi smeli videti kot nepomirljivih alternativ. Pravzaprav, nadaljuje,

»njuna kombinacija in plodna mediacija lahko pomaga pri zmanjševanju nevarne ekskluzivistične potencialne nacionalizma in evrocentrično naravo univerzalizma, ki je do določene mere tudi lastnost kozmopolitstva« (Voronkova, 2010, 2). Voronkova, ki polemizira s Turnerjevim predlogom, da mora kozmopolitstvo zagotoviti distanco do nacionalnih, religijskih in etničnih lojalnosti, po mojem pravilno opozori, da »povezanosti z določenim prostorom in kulturo tvorijo nujno ozadje in kontekst za vključevanje v takšno vajo iz reflektiranja jaza in drugega« (Voronkova, 2010, 3). V nasprotju z Voronkovo, ki trdi, da kozmopolitski ideal lahko postane osmišljen samo, če temelji na pripoznanju razlike, raznolikosti in drugosti (ibid.), sama menim drugače. Kozmopolitstvo ne more biti reducirano na pripoznanje razlike, temveč mora vsebovati vsaj še zavezo, da se razliko poveže s teritorijem in teritorialno politiko sobivanja, ki temelji na univerzalnih principih pravičnosti in solidarnosti. Kozmopolitski patriotizem, kot ga opredeljujem sama, označuje teritorialno prakso, medtem ko deluje po načelih globalne etike pravičnosti. Dokler teritorij, tako institucionalno kot simbolno, ne postane spet okvir, v katerem se udejanja novo državljanstvo, in ki je vzvratno opredeljen z navzočnostjo novih državljanov, bo kozmopolitstvo ostalo nemočna alternativa v »laboratoriju za postnacionalno državljanstvo«. Lahko se tega projekta lotimo po poti razdružitev nacionalizma in patriotizma, kot so predlagali Viroli, Habermas in Müller. Sama se, zaradi moje prostorske umeščenosti, nagibam k državljanskemu projektu, ki bo mobiliziral balkanske dediščine o prostem gibanju po prostoru, najsi bo to administrativno fizično ali imaginarno. Skupni izziv za obe možnosti je, kako kozmopolitskega državljana naseliti v lokalno patrio: zgodovina in spomin, kot sem trdila v tem poglavju, imata pomembno vlogo v izobraževanju kozmopolitskega uma.

7 Sklep: Na pragu kozmopolitskega doma

Knjigo sem začela, med drugim, s citiranjem dveh evropskih politikov o koncu multikulturalističnega modela sobivanja. Izjavi presegata moč definiranja stanja, ki si jo pripisujeta oba demiurga evropske politike. Multikulturalizma ni mogoče predpisovati, kajti multikulturalnost je že dejstvo (McGhee, 2008)! Res pa je, da sta s tem stališčem z municijo napolnila tiste nacionalistične topove, ki bi po Evropi še naprej radi streljali z nazadnjaško politiko izključevanja in učili zvrst evropske zgodovine, ki meji na mitologijo in literarno pripovedništvo.

Je kozmopolitstvo dovolj močna politična ideja, da bi lahko zasedel izpraznjeno mesto multikulturalizma? Je mogoče pričakovati, da bi bil ob globalnih turistih in kozmokratih (Vertovec in Cohen, 2002, 6) na voljo tudi običajnim ljudem? In kaj bi takšno »navadno kozmopolitstvo« (Hiebert, 2002) sploh pomenilo; bi se prilegalo nacionalnim okvirom ali pa bi bilo z njimi v stanju konstantnega konflikta in napetosti? In, ne nazadnje, lahko kozmopolitstvo postavi oviro pohodu rasizma, v postsocialističnem delu Evrope pa tudi sklicevanju na zgodovinsko upravičenost do diktata etnične večine?

Izhodišče za moje razmišljanje je bilo stališče, da se bo uspeh kozmopolitskega projekta najbolj izkazal prav na telesu tistega, ki ga kozmopoliti jemljejo za svojega: torej na tujcu. Pri tem ne mislim na romantično figuro tavajočega begavca, pač pa na konkretno zgodovinsko proizvedeno armado beguncev, ubežnikov, imigrantov. V moderni zgodovini si je namreč državna oblast položaj zagotavljala z nadzorovanjem in integriranjem populacije v okvire nacionalne zakonodaje. V sedanjih okoliščinah to lahko stori le z upravljanjem s populacijami, ki so zunaj zakona, ki jih zakon ne »pokrije«. En način obnavljanja suverenosti je, da se te populacije naređi za manj ljudi, za ljudi brez upravičenosti do pravic: so torej človeško neprepoznavni. To je drugačen postopek od produkcije subjekta, ki je skladen z zakonom. Je tudi drugačen od produkcije subjekta, ki razume normo človeškosti kot njegov konstitutivni princip (Butler, 2004, 98). Subjekt, pravi Butler:

ki ni subjekt, ni ne živ ne mrtev, ni ne polno konstituiran kot subjekt niti dekonstituiran v smrt. Upravljanje s populacijo torej ni samo način, kako regulativna oblast proizvaja niz subjektov. Je tudi proces njihove desubjektivacije, takšne, ki ima obsežne politične in pravne konsekvence (ibid.).

K temu bi dodala: ne-subjekt ni samo subjekt, ki je zunaj zakona; je tudi zunaj prostora. Nahaja se v liminalnem prostoru med fizično navzočnostjo in pravno odsotnostjo, ta liminalnost pa se kaže kot produkt teritorialnega izključevanja: politike nepripadanja. Romi, delavci imigranti, pa tudi disidenti, uporniki in priseljenci so

subjekti teritorialnega spopada za izločitev, za »nepokritost« v prostoru. Sistematično uničevanje romskih naselij v Franciji in Italiji, zahtevki za izgon v Sloveniji in drugih tranzicijskih državah, prostorska desubjektivacija s pomočjo kriminaliziranja pravice do bivanja (črne gradnje) ... vse to so zunanje manifestacije te prikrite logike spopada za reprodukcijo suverenosti, ki izhaja iz upravičenosti moderne nacionalne države. Zato so z vidika populacije tistih, ki so subjekti (zakona in prostora), videti samoumevne, pravno legalne in državljansko legitimne: tu se poudarja jezik obveznosti državljanstva, jezik pravic molči. Z vidika populacije tistih, ki se jih izganja, so nerazumne, zares nerazumljive: in ker niso subjekti, ki bi jih država priznala v celokupnem seštevku subjekta, nimajo kam po pojasnilo (spet prostorsko, v smislu institucionalnega naslova), s katerim bi si razložili jezik te oblasti. Pa tudi nimajo *kam*: torej se jim večno in ciklično ponavlja »enigma prihoda«, četudi so že davno tu.

Kozmopolitski duh deteritorializacije in prenosa odgovornosti na imaginarno skupnost človeštva tu ne pomaga. Trdim, da se lahko s temi izzivi soočimo le, če reterritorializiramo razumevanje državljanstva in v prostor nacionalne države sprejmemo nove državljane, ki so nam, po merilih in načelih solidarnosti in univerzalnosti pravic, enaki, ko gre za razpravljanje o demokratični družbeni ureditvi prostora. Prostor tu seveda ni mišljen samo geografsko, pač pa kot prostorska umestitev družbenih odnosov, ki nas konstituirajo kot državljane nekega teritorija. To, na kratko, pomeni lokalno odgovornost in diferencirano solidarnost.

7.1 Državljangsko dejstvo globalizacije

Za družbeno teorijo – najsi se ta artikulira v okvirju sociologije, filozofije, politične in pravne teorije, antropologije ali kulturologije – se 21. stoletje začinja s temeljnim vprašanjem kulturne identitete in demokratičnega članstva: kako v času, ki ga določajo naraščajoča mobilnost ljudi, idej, kapitala, blaga, pravic ... in meja, na novo določiti okvire pripadanja, ki sta jih do pred kratkim varovala nacionalna država in princip teritorialnosti, in ki zadevajo tako kulturno (etnično, religijsko, spominsko ...) kot politično pripadnost (državljanstvo, civilna družba, javnost). Vzrok za impresiven zasuk k vprašanju, za katerega se je v 20. stoletju, sicer zmotno, pa vendarle, domnevalo, da miruje, se še najpogosteje povezuje s procesi globalizacije in, posledično, s krizo nacionalne države. Westfalski sistem, ki je s pravico do nadzora nad mejami nacionalnim državam zagotovil upravljanje z domačo (nacionalno) populacijo v notranjih okvirih meja in »tujci« na liminalnem mejnem prostoru med zunaj in znotraj, je postal zgodovinsko anahron. Anahron je vsaj iz treh razlogov. Prvič, transnacionalna gibanja so državo razdružila od družbe:

nacionalno državljanstvo danes ne predstavlja več edine oblike političnega članstva, z naraščajočo multikulturalizacijo in denacionalizacijo družbe niti ne more več zadostiti zahtevam državljske participacije in demokratičnega glasu. Drugič, univerzalne človekove pravice, ki so s Splošno deklaracijo vstopile na prizorišče svetovne politike po drugi svetovni vojni, so nacionalni princip suverenosti vstavile v antagonistični odnos do liberalne demokracije: konflikt, za katerega se je sprva zdelo, da je pravne narave (deklaracija brani pravico do emigracije, državam pa prepušča pravico do upravljanja z imigracijo!) se je v polni meri kot geopolitični konflikt, torej konflikt razsežnosti svetovnega političnega reda, izostril z množičnim preseljevanjem, ki ga po zgodnjih sedemdesetih letih prejšnjega stoletja sprožata globalni kapitalizem in svetovni neokolonialni režim. »Moderne, postmoderne ali celo postkolonialne družbe že dlje časa zaznamuje notranja heterogenost, toda šele pred kratkim so se soočile z novimi oblikami raznolikosti, kot jih predstavljajo nedokumentirani imigranti, ki se na ulicah pridružujejo demonstracijam za pravico do bivanja, dela in državljanstva, ali vodje skupnosti, ki se na sodiščih borijo za svoje jezikovne pravice in spoštovanje njihovih tradicij, ali staroselci, ki se na ravni ZN borijo za opredelitev kolektivnih pravic« (Bellier, 2008, 137). Tretjič, mednarodne migracije, med njimi posebej delavci in delavke na začasnem bivanju »v tujini«, *de facto* dokazujejo, da je postnacionalno članstvo že dejstvo – in ne le politična utopija. »Medtem ko kot državljeni ene države živijo in uživajo pravice in privilegije druge,« že sredi 90. let prejšnjega stoletja koncept nacionalnega državljanstva postavi pod vprašaj Yasemin Soysal, »delavci na začasnem delu prelomijo domnevno skladje med članstvom in teritorijem« (Soysal, 1994, 141). Z drugimi besedami: državljanstvo kot pripadnost politični skupnosti in članstvo kot pripadnost družbeni se širita na področje participacije, ki je veliko obsežnejše kot nekoč (Delanty in Rumford, 2008, 112). »Dovolj je empiričnih spoznanj za trditev,« pišeta Delanty in Rumford, »da politične skupnosti ni moč sestaviti kot nacionalno skupnost, v kateri se politična identiteta opira na že dano kulturno identiteto« (ibid.).

Medtem ko sta se osnova in legitimnost pravic iz naslova članstva premaknila na transnacionalno raven, pa se članstvo samo še ni organiziralo v novo shemo. Odgovornost za zagotavljanje in uresničevanje individualnih pravic je še vedno na nacionalni državi (Soysal, 1994, 143). »Med izjavami o človekovih pravicah in suverenim sklicevanjem držav za nadzor svojih meja ter spremljanjem kvalitete in kvantitete pripuščenih oseb ne obstaja le napetost, temveč pogosto popolno protislovje« (Benhabib, 2010, 12). Socialna država je univerzalna samo znotraj nacionalnih meja, diskurz človekovih pravic pa je »aparatus upravljanja, ki legitimira nabor nekoherentnih rezultatov« (Soysal, 1994, 165). Civilno prebivalstvo v Iraku, na primer, je bilo prikrajšano za humanitarno pomoč zaradi embarga, s katerim so

ZN »kaznovali« irške oblasti zaradi zlorabe človekovih pravic; humanitarna pomoč palestinskemu prebivalstvu na zasedenih ozemljih je tarča izraelskega napada zaradi »terorizma« palestinskih oblasti itn.

Prav zaradi neskladij med družbenimi procesi, politično stvarnostjo in etično-pravnimi načeli mednarodne pravičnosti, ki nastajajo prav in zaradi vladajočega konteksta nacionalne države, ki ureja članstvo in iz njega izhajajoče pravice in obveznosti, sem se v tej študiji odločila, da k reformulaciji politike pripadanja, ki jo jemljem kot izhodišče za urejanje pravične družbe, pristopam iz okvirov nacionalnega: temu pristopu sem dodala konceptualni okvir patriotizma. Nacionalno patriotično, sem trdila, pa ne zadostuje: dopolniti ga je treba z univerzalnim glediščem svetovne pravičnosti. V nasprotju z novokantovskim načelom globalne pravične razdelitve sem se po Benhabibovi oprla na zahteve po: pripoznavanju moralne obveze do sprejema beguncev in begunk ter azilantov in azilantk; prepovedi odvzema državljanstva ter [s Hanno Arendt] zaščiti »pravice slehernega človeškega bitja, da ima pravice« (Benhabib, 2010, 13). Zagovor načela izhaja iz anahrone situacije kolapsa tradicionalnih (teritorialnih) principov suverenosti, ko gre za urejanje konceptov kulturne identitete in pripadnosti, kjer sta nadzor nad imigracijo in politike državljanstva danes ključni (preostali) zaledji vzdrževanja monopola nad teritorijem.

7.2 Pravice drugih

Pravice drugih: imigrantov, begunk, iskalcev azila so kritično polje, na katerem se vzpostavlja postnacionalni režim pravičnosti in demokratičnega članstva. V svetu, ki ga vse bolj vodijo deteritorializirane politike, so zagotavljanja pravic drugih lakmusov papir demokratičnih procesov in preobražanj nacionalnih držav. Kajti nacionalne države niso v zatonu, ko gre za vprašanja urejanja članstva: prav zato je sprejem in vključitev drugih v demos, ki ni utemeljen na etničnih ali drugih kulturnih kriterijih, novi izziv *in* priložnost družbe za postnacionalni čas.

Projekt postnacionalne solidarnosti je tedaj moralni projekt, ki premošča nacionalne državne meje in teritorije, čeprav *in medtem* ko deluje znotraj njih. V dobi naraščajoče ksenofobije in nasilnega nacionalizma je to lahko tudi delujoča alternativa za tiste, ki jih vprašanja tujstva, vsaj na pravni ravni, ne zadevajo. V svojem zagovoru »postnacionalne konstelacije« Habermas (2001b) piše, da je edini demokratični proces, ki bo štel za legitimnega in bo lahko rojeval solidarnost, tisti, ki mu bo uspelo v pravični razporeditvi pravic. Pri tem pa mora status državljanstva ohraniti uporabno vrednost. »Mora se splačati biti državljan, in sicer v valuti socialnih, ekoloških in kulturnih pravic« (Habermas, 2001b, 77).

V tej študiji sem želela pokazati, kako je kozmopolitski patriotizem lahko državljansko uporaben. Razcep med kozmopolitstvom in patriotizmom je sproduciran; antinomija *patria-res publica* je notranji pogoj nacionalizma, in ne njegova zgodovinska zunanost, politična konsekvence – in ne zgodovinski prežitek –, ki nacionalnim gibanjem omogoči začasno razrešitev zgodovinskih napetosti. Z razlaščenjem kozmopolitstva njegovih patriotskih elementov in privzajanjem domoljubja kot temeljno *nacionalnega* čustva, ki ga v 18. in 19. stoletju v Evropi izpeljejo tvorci nacionalnega projekta, se vzpostavi med kozmopolitstvom in patriotizmom prisilna distanca, ki ustvarja vtis inkomenzurabilnosti med obema. Kozmopolitstvo v dobi nacionalne države postane grožnja in antipod domovinskega čustva.

Ideološka delitev ne izčrpa potencialov zgodovinske zapuščine. Z vstopom v postnacionalno dobo, ki jo zaznamujejo svetovna preurejanja meja, kolektivnih identitet in pripadnosti, se vnovič odpirajo priložnosti za redefiniranje državljanstva in iz njega izpeljanih konceptov lojalnosti in solidarnosti. Torej ni proti pričakovanjem, da je danes kozmopolitstvo spet aktualna družbena in teoretska tema. Medtem ko se družbena misel denacionalizira in vnovič kozmopolitizira, ali pa je zaznati vsaj težnje v obeh smereh, smo priča zgodovinskemu paradoksu, ki še ni, vsaj po naši vednosti, ne naslovljen ne raziskan. Medtem ko se kozmopolit znova vzpenja po lestvici javnega ugleda, patriotu rating pada tako v javnem diskurzu kot teoriji. Kozmopolitu v artikuliranju intelektualnega in akademskega interesa pripade mesto v ospredju; patriota se odriva na stran kot subjekt s preživelo, nazadnjaško parohialno zgodovinsko identiteto. Po ovinku današnji kozmopolitski etos potihoma – in nevede? – tako pritrjuje nacionalizmu in njegovi obsodbi preteklega kozmopolitstva: dom ne more biti ves svet, domovina je lahko le nacionalna.

Paradoks, ki ga proizvaja teorija kozmopolitstva, izčrpava notranje *in* lokalne moči kozmopolitske politike. Vse, kar potrebujemo za močno demokratično državljanstvo, pravi Viroli, je le ljubezen do skupnih svoboščin. »Ni nujno, da so demokratične skupnosti etnokulturne enote; potrebujejo državljane, ki so zavezani načinu življenja republike« (Viroli, 1995, 176). Republikanski patriot skrbi za skupno dobro in se upira nasprotnikom skupnih svoboščin (Viroli, 1995, 184). Da bi lahko natančno odgovorili na vprašanje, kako kozmopolitstvo pomiriti s patriotizmom, moramo seveda definirati, kaj mislimo s pojmom patriotizma. Enako natančno moramo odgovoriti na izziv deteritorializacije globalnega sveta.

Toda, in s tem naj zaključim: ali drobljenje in deteritorializacija političnih pripadanj, ki sledita iz globalizacije, zares pomenita konec prostorskih omejitev in anahronosti meja? Rekla bi, da niti najmanj. Družbena teorija v razpravah, ki so sicer ločene od teorij postnacionalnega državljanstva, opozarja na pomen teritorialnih in

prostorskih umestitev ter vznik neolokalizmov kot emancipatoričnih identitetnih politik pripadanja. Prostor, bosta celo trdila Holston in Appadurai (1996), ostaja ključen za reševanje problemov članstva v sodobni družbi. Nova teritorialnost in prostorska pripadnost tako odpirata tudi priložnost za kozmopolitsko politiko patriotizma. Videli smo, da sodobna teorija kozmopolitstva kot njegove temeljne kvalitete (vrline) izpostavlja izkoreninjenost, nomadstvo, potujočo pripadnost. Rumford v svoji kritiki takšnega stališča poziva h konceptualizaciji kozmopolitstva, ki bi upošteval novo politiko prostora (Rumford, 2008). To je mogoče povezati s kolektivnim čustvom in državljansko odgovornostjo. Patriotski kozmopolitizem v tej teoretski konstelaciji bi pomenil dodatno vrednost: to je odgovorno upravljanje s teritorijem, vključujoč njegovo družbeno, zgodovinsko, kulturno, spominsko in globalizirajočo se geometrijo pripadnosti med nekoč in danes.

To pomeni zgodovinsko pripoznanje multikulturalnosti in multietničnosti prostora, ki ju je kozmopolitsko domoljubje dolžno negovati in ohranjati v novih zgodovinskih kontekstih. S tem se zabriše ločnica med gostom in gostiteljem, domačinom in tujcem: mobilnost in fluidnost se rekonceptualizirata, od identitete se vračamo k domu in domovanju.

Če bi državljanski vzgoji uspelo kultivirati duha takšnega kozmopolitskega patriotizma, potem ne bi bilo razloga, da se sprašujemo, če zaključim z Butler in Spivak, »kdo poje nacija«: se slovensko himno lahko poje v bosanščini, romščini ...? Prav tako se nam ne bi bilo treba ukvarjati s piranskim županom, ki je, po naključju, tudi temnopolt. Kot v kozmopolitsko patriotičnem duhu vzgojeni državljani bi vedeli, da so rasa, nacija in vse druge družbene kategorije, ki nas delijo, zgolj naključja. Naša državljanska naloga je, da jih spravimo v red: v pravični red.

Tu, pri nas: na pragu našega kozmopolitskega doma.

Povzetek

Znanstvena monografija v slovenski prostor prinaša razpravo, ki sodi na trenutno najbolj aktualno teoretsko področje raziskovanja filozofskih, kulturnih in družboslovnih dediščin kozmopolitstva. Teorija kozmopolitstva je v zadnjih desetih letih doživela nepričakovan razcvet, ki ga mnogi avtorji povezujejo s koncem hladne vojne in novim razmislekom o možnostih globalne pravične družbene ureditve. Izhodišča za tovrstno razpravo so vzeta iz razsvetljenske tradicije in predvsem Kantove filozofske utemeljitve svetovnega državljana. Danes se ta filozofska paradigma umešča na presečišče mnogoterih teoretskih, v glavnem interdisciplinarnih raziskovanj, ki poskušajo oblikovati nov družbeni model članstva, pripadanja in državljanstva v postnacionalnem in transnacionalnem kontekstu globalne družbe.

Avtorica v svoji študiji k vprašanju teorije kozmopolitstva pristopa s perspektive teorije nacionalizma ter patriotizma. V osrednjih poglavjih obdela vprašanja postnacionalnega državljanstva, postnacionalne solidarnosti in kozmofeministične etike skrbi, posebno pozornost pa nameni tudi vlogi spomina in njegovi umestitvi v vsakdanje kozmopolitske prakse s perspektive postjugoslovanskih družb. Epistemološko-teoretično se delo umešča v okvir historične sociologije, temeljno vodilo raziskave pa je metodološki dekonstrukcionizem.

Ključni znanstveni prispevek monografije je v soočenju in kritični nadgradnji paradigem državljanstva in pripadanja, ki so v dosedanjih študijah kozmopolitstva praviloma predstavljene kot izključujoče se alternative. Avtorica z interdisciplinarno, humanistično in kulturološko analizo pokaže, da je takšno teoretsko-konceptualno izključevanje zgodovinsko nevzdržno ter da je mogoče oblikovati humanistični model postnacionalne kozmopolitske identitete samo, v kolikor so upoštevani moderni procesi oblikovanja kolektivnih identitet – vključujoč patriotizem, republikanizem in nacionalizem.

S tem kritičnim pristopom študija ponudi nov teoretsko-analitski model, ki v sodobni razpravi do sedaj še ni našel prave zgodovinsko-sociološke refleksije.

Abstract

This study brings to the Slovene public a debate which today is part of a most lively theoretical field of cosmopolitanism. In the last decade, theories of cosmopolitanism have faced an enormous revival of interest. Many authors explain the interest in relation to the end of the Cold war era and new challenges which this turn in history presents to map a just global social order. The philosophical and ethical legacies in the debate go back to Kant and the Enlightenment. In the present, the philosophical heritage of world citizen, and the idea of the »perpetual peace« is reconsidered in light of new interdisciplinary perspectives on citizenship, membership and belonging placed in the postnational and transnational context of the globalized world.

The author approaches the debate from theories of nationalism and patriotism. The central chapters of the book therefore illuminate discussions of key issues of postnational citizenship (and political constellation), postnational solidarity and cosmofeminist ethics of care. A special attention is paid to the role of memory and its placement in the everyday cosmopolitan practices in the context of post-Yugoslav societies. Epistemological-theoretical framework is developed from the perspective of historical sociology; the method she employ borrows from deconstructionist procedures.

The key contribution of this study is in its critical encounter with the paradigms of national citizenship and belonging which in current debates, as a rule, stand in sharp opposition to cosmopolitan project. Using comparative historical and interdisciplinary approach, the author argues that the theoretical-conceptual opposition between national citizenship and cosmopolitanism is historically faulty; and, based on historical evidences, that it is in fact possible to construct a humanities model of postnational cosmopolitan identity only if modern processes of the formation of collective identities, such as patriotism, nationalism and republicanism, are taken into the picture as well.

With this critical reconsideration, the book offers a novel theoretical-analytical model which in current cosmopolitanism debates in social sciences and humanities has not been properly reflected.

Literatura

- Agamben, Giorgio, 2004: *Homo Sacer: Suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: Študentska založba.
- Ahmed, Sara, 2012: *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*. Durham, London: Duke University Press.
- Amin, Ash, 2003: Multiethnicity and the Idea of Europe. *Theory, Culture and Society*. 21(29). 1–24.
- Appiah, K. Anthony, 1997: Cosmopolitan Patriots. *Critical Inquiry*. 23. 617–639.
- Archibugi, Daniele (ur.), 2003: *Debating Cosmopolitanism*. London: Verso.
- Archibugi, Daniele, 2003a: Cosmopolitan Democracy. V: *Debating Cosmopolitanism* (ur. Archibugi, Daniele). London: Verso. 1–15.
- Archibugi, Daniele, 2003b: Demos and Cosmopolis. V: *Debating Cosmopolitanism* (ur. Archibugi, Daniele). London: Verso. 257–272.
- Arendt, Hannah, 2003: *Izsvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Bakić-Hayden, Milica, 2002: What's so Byzantine About the Balkans?. V: *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation* (ur. Bjelić, Dušan I. in Savić, Obrad). Cambridge, MA: MIT Press. 61–78.
- Balibar, Étienne, 2007: *Mi, državljani Evrope? Meje, država, ljudstvo*. Ljubljana: Sophia.
- Barber, Benjamin, 2002: Constitutional Faith. V: *For Love of Country* (ur. Nussbaum, Martha C. in Cohen, Joshua). Boston: Beacon Press. 30–37.
- Baskar, Bojan, 2010a: Babuškini orientalizmi od blizu: analitični koncept ali komet z zahoda? V: *Včeraj in danes: Jubilejni zbornik socioloških razprav ob 50-letnici Oddelka za sociologijo* (ur. Vidmar Horvat, Ksenija in Lešnik, Avgust). Ljubljana: Znanstvena založba FF. 209–229.
- Baskar, Bojan, 2010b: Splošna izobrazba kot kozmopolitski projekt. *Sodobna pedagogika*. 61 (4). 106–117.
- Bauman, Zygmunt, 1996: From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. V: *Questions of Cultural Identity* (ur. Hall, Stuart in du Guy, Paul). London: Sage. 18–36.

- Bauman, Zygmunt, 2002: Reconnaissance Wars of the Planetary Frontierland. *Theory, Culture and Society*. 4. 81–90.
- Beck, Ulrich, 2003: *Kaj je globalizacija?* Ljubljana: Krtina.
- Beck, Ulrich in Grande, Edgar, 2006: *Cosmopolitan Europe*. Cambridge: Polity Press.
- Bell, Vicky, 1999: Mimesis as Cultural Survival. V: *Performativity and Belonging* (ur. Bell, Vicky). London: Sage.
- Bellier, Irène, 2008: Multiculturalism of Societies: The State and Human Rights Issues. V: *Identity, Belonging and Migration* (ur. Delanty, Gerard, Wodak, Ruth, Jones, Paul). Liverpool: Liverpool University Press. 134–151.
- Benhabib, Seyla, 2010: *Pravice drugih: Tujci, rezidenti in državljani*. Ljubljana: Krtina.
- Benhabib, Seyla, 2006: *Another Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Bhabha, Homi K., 1994: *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bjelić, Dušan I. in Savić, Obrad (ur.), 2002: *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bjelić, Dušan I., 2002: Blowing up the 'Bridge'. V: *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation* (ur. Bjelić, Dušan I. in Savić, Obrad). Cambridge, MA: MIT Press. 1–22.
- Bonnet, Alistair, 1997: Constructions of Whiteness in European and American Anti-racism. V: *Debating Cultural Hybridity: Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-racism* (ur. Werbner, Pnina in Modood, Tariq). London: Zed books. 173–192.
- Boyer, Dominic, 2010: From Algos to Autonomous: Nostalgic Eastern Europe as Postimperial Mania. V: *Post-Communist Nostalgia* (ur. Todorova, Maria in Gille, Zsuzsa). London: Berghahn. 17–28.
- Burić, Fedja, 2010: Dwelling on the Ruins of Socialist Yugoslavia: Being Bosnian by Remembering Tito. V: *Post-Communist Nostalgia* (ur. Todorova, Maria in Gille, Zsuzsa). London: Berghahn. 227–243.

- Butler, Judith, 2008: Sexual Politics, Torture and Secular Time. *British Journal of Sociology*. 59 (1). 1–23.
- Butler, Judith, 2004: *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. London: Verso.
- Butler, Judith in Spivak Gayatri Chakravorty, 2011: *Who Sings the Nation State: Language, Politics, Belonging*. London: Seagull Books.
- Calavita, Kitty, 2005: *Immigrants at the Margins: Law, Race and Exclusion in Southern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calhoun, Craig, 2008: Cosmopolitanism and Nationalism. *Nations and Nationalism*. 14 (3). 427–448.
- Calhoun, Craig, 2003: Belonging in the Cosmopolitan Imaginary. *Ethnicities*. 3 (4). 531–568.
- Calhoun, Craig, 1993: Nationalism and Ethnicity. *Annual Review of Sociology*. 19. 211–239.
- Cheah, Pheng in Robbins, Bruce (ur.), 1998: *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press.
- Davis, Mike, 1992: *The City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*. New York: Vintage.
- Delanty, Gerard, 2010: *The Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Delanty, Gerard, 2008: Fears of Others: Social Exclusion and the European Crisis of Solidarity. *Social Policy and Administration*. 42 (6). 676–690.
- Delanty, Gerard, 2008a: Za kozmopolitsko Evropo: o kulturnem pomenu evropeizacije. V: *Prihodnost medkulturnega dialoga v Evropi: vmesni pogledi* (ur. Vidmar Horvat, Ksenija). Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Delanty, Gerard in Rumford, Chris, 2008: *Nov razmislek o Evropi: Družbena teorija in pomeni evropeizacije*. Ljubljana: Sophia.
- Delanty, Gerard, Wodak, Ruth, in Jones, Paul (ur.), 2008: *Identity, Belonging and Migration*. Liverpool: Liverpool University Press.

- Donskins, Leonidas (ur.), 2012: *Yet Another Europe after 1984: Rethinking Milan Kundera and the Idea of Central Europe*. New York: VIBS.
- Downey, John in Koenig, Thomas, 2006: Is There a European Public Sphere?: The Berlusconi-Schulz Case. *European Journal of Communication*. 21. 165–187.
- Featherstone, Mike, 2006: Genealogies of the Global. *Theory, Culture and Society*. 2–3. 387–419.
- Forrester, Sibelan, Zaborowska, Magdalena in Gapova, Elena (ur.), 2004: *Over the Wall/After the Fall: Post-Communist Cultures Through and East-West Gaze*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.
- Fraser, Nancy, 2010: *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press.
- Fraser, Nancy, 1992: Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. V: *Habermas and the Public Sphere* (ur. Calhoun, Craig). Cambridge. MIT Press.
- Giroux, Henry A., 1993: *Living Dangerously: Multiculturalism and the Politics of Difference*. New York: Peter Lang.
- Giroux, Henry A. in McLaren, Peter (ur.), 1994: *Between Borders: Pedagogy and the Politics of Cultural Studies*. London in New York: Routledge.
- Gutman, Amy, 2002: Democratic Citizenship. V: *For Love of Country* (ur. Nussbaum, Martha in Cohen, Joshua). Boston: Beacon Press. 66–71.
- Habermas, Jürgen, 2012: *The Crisis of the European Union: A Response*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen, 2001a: Why Europe Needs a Constitution. *New Left Review*. 11. 5–26.
- Habermas, Jürgen, 2001b: *Postnational Constellation*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen in Derrida, Jacques, 2003: February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe. *Constellations*. 10 (3). 291–297.
- Harvey, David, 2009: *Cosmopolitanism and Geographies of Freedom*. New York: Columbia University Press.

- Held, David, 2003: Violence, Law and Justice in a Global Age. V: *Debating Cosmopolitics* (ur. Archibugi, Daniele). London: Verso 184–202.
- Herrmann, Richard, Risse, Thoma in Brewer, Marylinn (ur.), 2004: *Transnational Identities: Becoming European in the EU*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Herzfeld, Michael, 2002: Foreword. V: *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation* (ur. Bjelić, Dušan I. in Savić, Obrad). Cambridge, MA: MIT Press. ix–xii.
- Hiebert, Daniel, 2002: Cosmopolitanism at the Local Level: The Developmnet of Transnational Neighbourhoods. V: *Conceiving Cosmopolitanism* (ur. Vertovec, Steven in Cohen, Robin). Oxford: Oxford University Press. 209–223.
- Holston, James, 1998: Spaces of Insurgent Citizenship. V: *Making the Invisible Visible: A Multicultral Planning History* (ur. Sandercock, Leon). Berkeley: University of California Press. 37–56.
- Holston, James in Appaduari, Arjun, 1996: Cities and Citizenship. *Public Culture*. 8. 187–204.
- Horvat, Marjan, 2009: Koliko patriotizma. *Mladina*. 39. 2.10.2009. 34–36.
- Hunt, Lynn, 2007: *Inventing Human Rights: A History*. London in New York: Norton.
- Hunt, Lynn, 1992: *The Family Romance of the French Revolution*. Berkeley: University of California Press.
- Huttunen, Laura, 2005: Home and Ethnicity in the Context of War. Hesitant Diasporas of Bosnian Refugees. *European Journal of Cultural Studies*. 8. 177–195.
- Jansen, Stef, 2010: After the Red Passport: Towards an Anthropology of the Everyday Geopolitics of Entrapement in the EU's Immediate Outside. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 15 (4). 815– 832.
- Jansen, Stef, 2008: Cosmopolitan Opening and Closures in Post-Yugoslav Antinationalism. V: *Cosmopolitanism in Practice* (ur. Novicka, Magdalena in Rovisco, Maria). Aldershot: Ashgate. 75–92.
- Jaspers, Karl, 2012: *Vprašanje krivde*. Polica Dubova.

- Kleinig, John, 2007: *Patriotic Loyalty. V: Patriotism: Philosophical and Political Perspectives* (ur. Primoratz, Igor in Pavković, Aleksandar). Aldershot: Ashgate. 37–53.
- Koopmans, Ruud in Erbe, Jessica, 2003: Towards a European Public Sphere? Vertical and Horizontal Dimensions of Europeanized Political Communication, referat na konferenci »Europeanization of public spheres? Political mobilization, public communication and the European Union«, WZB, 20.–22. junij 2003.
- Kristeva, Julija, 1991: *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julija, 1993: *Nations Without Nationalism*. New York: Columbia University Press.
- Kujić, Teodor, 2012a: *Kultura spominjanja*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.
- Kuljić, Teodor, 2012b: *Tito: Sociološkoistorijska študija*. Zrenjanin: Kulturni centar Zrenjanina.
- Kymlicka, Will, 2008: Vzgoja za državljanstvo. *Vzgoja in izobraževanje*. 4. 50–64.
- Kymlicka, Will, 2007: *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford in New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will, 1995: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Lefebvre, Henry, 1991: *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Lešnik, Avgust, 2011: Skica za zgodovino historične sociologije. V: Smith, Dennis: *Vzpon historične sociologije*. Ljubljana: Studia Humanitatis. 369–414.
- Lešnik, Avgust, 2010: Komunikacija sociologije in zgodovine: od »predzgodovine« k zgodnji dobi sociološke misli. Prispevek za zgodovino historične sociologije. V: *Včeraj in danes: Jubilejni zbornik socioloških razprav ob 50-letnici Oddelka za sociologijo* (ur. Vidmar Horvat, Ksenija in Lešnik, Avgust). Ljubljana: Znanstvena založba FF. 181–207.
- MacMaster, Neil, 2003: Islamophobia in France and the ‚Algerian problem‘. V: *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy* (ur. Quereshi, Emran in Sells, Michael). New York: Columbia University Press. 288–313.

- Marshall, Thomas H., 2012: *Državljanstvo, razred in socialna država*. Ljubljana: Sophia.
- Mastnak, Tomaž, 1992: *Vzhodno od raja*. Ljubljana: Državna založba.
- Marotta, Vince P., 2010: The Cosmopolitan Stranger. V: (ur. Van Hooff, S. in Vandekerckhove, W.). *Questioning Cosmopolitanism*. Springer: 105–120.
- McConnell, Michael, 2002: Don't Neglect the Little Platoons. V: *For Love of Country* (ur. Nussbaum, Martha in Cohen, Joshua). Boston: Beacon Press. 78–84.
- McGhee, Derek, 2008: *The End of Multiculturalism?: Terrorism, Integration and Human Rights*. Maidenhead: Open University Press.
- McRobbie, Angela, 2006: Vulnerability, Violence and (Cosmopolitan) Ethics: Butler's *Precarious Life*. *The British Journal of Sociology*. 57 (1). 69–86.
- Melossi, Dario, 2005: Security, Social Control, Democracy and Migration within the 'Constitution' of the EU. *European Law Journal*. 11 (1). 5–21.
- Melossi, Dario, 2003: 'In an Peaceful Life': Migration and the Crime of Modernity in Europe/Italy. *Punishment and Society*. 4. 371–397.
- Mignolo, Walter D., 2011: *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham in London: Duke University Press.
- Mignolo, Walter D., 2000: The Many Faces of Cosmo-Polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism. *Public Culture*. 12. 721–748.
- Mohanty, Chandra Talpade, 2003: *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham in London: Duke University Press.
- Morley, David in Robbins, Kevin, 1996: 'No Place like Heimat': Images of Home(land) in European Culture. V: *Becoming National* (ur. Eley, Geoff in Sunny, Ronald). New York: Oxford University Press. 456–478.
- Müller, Jan-Werner, 2007: *Constitutional Patriotism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Narayan, Uma in Harding, Susan (ur.), 2000: *Decentering the Center: Philosophy For a Multicultural, Postcolonial and Feminist Worlds*. Indianapolis and Bloomington: Indiana University Press.
- Nava, Mica, 2007: *Visceral Comopolitanism: Gender, Culture and Normalization of Difference*. London: Berg.

- Nussbaum, Martha C. in Cohen, Joshua (ur.), 2002: *For Love of Country*. Boston: Beacon Press.
- Nussbaum, Martha C., 1994: Patriotism and Cosmopolitanism. *Boston Review* (October-November).
- Ossewaarde, Marinus, 2007: Cosmopolitanism and the Society of Strangers. *Current Sociology*. 3. 367–388.
- Oushakine, Sergei Alex, 2009: *The Patriotism of Despair: Nation, War and Loss in Russia*. Ithaca in London: Cornell University Press.
- Outhwaite, William, 2008: *European Society*. Cambridge: Polity Press.
- Pason, Amy M., 2008: Towards a Feminist Cosmopolitan Theory: A Corrective to Nationalism, Fear, and War'. *San Diego, CA Online <PDF>*. 7. junija 2011; http://www.allacademic.com/meta/p255532_index.html.
- Petrović, Tanja, 2009: *Dolga pot domov: Reprezentacije zahodnega Balkana v političnem in medijskem diskurzu*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Pilbrow, Tim, 2010: Dignity in Transition: History, Teachers, and the Nation-State in Post-1989 Bulgaria. V: *Post-Communist Nostalgia* (ur. Todorova, Maria in Gille, Zsuzsa). London: Berghahn. 82–95.
- Poole, Ross, 2007: Patriotism and Nationalism. V: *Patriotism: Philosophical and Political Perspectives* (ur. Primoratz, Igor in Pavković, Aleksandar). Aldershot: Ashgate. 129–145.
- Primoratz, Igor in Pavković, Aleksandar (ur.), 2007: *Patriotism: Philosophical and Political Perspectives*. Aldershot: Ashgate.
- Rawls, John, 2011: *Pravičnost kot poštenost*. Ljubljana: Krtina.
- Reilly, Niamh, 2007: Cosmopolitan Feminism and Human Rights. *Hypatia*. 22 (4). 180–198.
- Robbins, Bruce, 1998: Introduction Part I. Actually Existing Cosmopolitanism. V: *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation* (ur. Cheah, Pheng in Robbins, Bruce). Minneapolis in London: University of Minnesota Press. 1–19.
- Robins, Kevin, 2011: Europe of Complexity: Another Way of Telling. *Revista CIDOB d'afers internacionals*. 95. 1–15.

- Robinson, Fiona, 2004: *Cosmopolitan Ethics and Feminism in Global Politics. Le Centre Sheraton Hotel, Montreal, Quebec, Canada Online* <.PDF>. 26. maja 2009; http://www.allacademic.com/meta/p74386_index.html.
- Romania, Vincenzo, 2012: *The Skin Between Us: The Memoir of an American Mixed-Raced Writer, From Passing to Post-Racial Identity*. Second Global Conference: Images of Whiteness, Exploring Critical Issues, Oxford, VB, 7–9. julij, 2012; <http://www.inter-disciplinary.net/critical-issues/wp-content/uploads/2012/06/romaniawithpaper.pdf> (dostop 26. oktobra 2012).
- Rumford, Chris, 2008: *Cosmopolitan Spaces: Europe, Globalization, Theory*. New York: Routledge.
- Said, Edward, 2000: *Islam as News. V: The Edward Said Reader* (ur. Bayoumi, Moustafa in Rubin, Andrew). New York: Vintage. 169–194.
- Sanvig Knudsen, Ane Marie, 2007: *The Right to the City: Spaces of Insurgent Citizenship among Pavement Dwellers in Mumbai, India*. DPU working paper; <http://www.bartlett.ucl.ac.uk/dpu/publications/latest/publications/dpu-working-papers/paper132>.
- Sardoč, Mitja, 2011: *Multikulturalizem Pro et Contra: Enakost in različnost v vzgoji in izobraževanju*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Sassen, Saskia, 2008: *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press.
- Schwandner-Sievers, Stephanie, 2010: *Invisible-Inaudible: Albanian Memories of Socialism After the War in Kosovo. V: Post-Communist Nostalgia* (ur. Todorova, Maria in Gille, Zsuzsa). London: Berghahn. 96–112.
- Sevenhuijsen, Selma, 2003: *Prostor skrbi. Pomen etike skrbi za socialno politiko. V: Labirinti skrbi: Pomen perspektive etike skrbi za socialno politiko* (ur. Sevenhuijsen, Selma in Švab, Alenka). Ljubljana: Mirovni inštitut. 15–40.
- Shohat, Ella in Stam, Robert, 1996: *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. London: Routledge.
- Shore, Chris, 2006: *'In uno plures?' EU Cultural Policy and the Governance of Europe. Cultural Analysis*. 5. 7–26.
- Shore, Chris, 2000: *Building Europe: The Cultural Politics of European Integration*. London: Routledge.

- Skrbiš, Zlatko, Kendall, George in Woodward, Ian, 2004: Locating Cosmopolitanism: Between Humanist Ideal and Grounded Social Category. *Theory, Culture and Society*. 6. 115–136.
- Smith, Dennis, 2011: *Vzpon historične sociologije*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Sontag, Susan, 2006: *Pogled na bolečino drugega*. Ljubljana: Sophia.
- Spasić, Ivana, 2009: The Death of Brice Taton and the Conditional Cosmopolitanism of Socialist Yugoslavia. *International Conference 'Horror-Porno-Ennui: The Cultural Practices of Postsocialism'*, Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1988: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London in New York: Routledge.
- Splichal, Slavko in Hvala, Ivan (ur.), 2005: *Za javno radiotelevizijo*. Ljubljana: Občanski forum.
- Splichal, Slavko, 2011: *Transnationalization of the Public Sphere and the Fate of the Public*. New York: Hampton Press.
- Squires, Judith, 2002: Terms of Inclusion: Citizenship and the Shaping of Ethnonational Identities. V: *Ethnonational Identities* (ur. Fenton Steven in May, Stephen). London: Palgrave. 227–251.
- Soysal, Yasemin Nuhoğlu, 1994: *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Stolcke, Verena, 1995: Talking Culture: New Boudnaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology*. 36 (1); <http://www.jstor.org/stable/2744220>.
- Stanković, Peter, 2004: Sport, Nationalism and the Shifting Meanings of Soccer in Slovenia. *European Journal of Cultural Studies*. 7 (2). 237–253.
- Štiks, Igor, 2010: A 'Laboratory of Citizenship': Shifting Conceptions of Citizenship in http://www.law.ed.ac.uk/file_download/series/179_oryofcitizenshipshiftingconceptionsofcitizenshipinyugoslaviaanditsucces.pdf (dostop 21. januarja 2011).
- Taylor, Charles, 2002: Why Democracy Needs Patriotism. V: *For Love of Country* (ur. Nussbaum, Martha in Cohen, Joshua). Boston: Beacon Press. 119–121.

- Taylor, Charles, 1994: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Todorova, Maria, 2010: Introduction: From Utopia to Propaganda and Back. V: *Post-Communist Nostalgia* (ur. Todorova, Maria in Gille, Szusza). New York, Oxford: Berghahn. 1–13.
- Turner, Bryan, 2002: Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism. *Theory, Culture and Society*. 1–2. 45–63.
- Učakar, Tjaša, 2012: Slovenski izbris in izzivi za državljanstvo. V: *Vloga množičnih medijev pri oblikovanju slovenske evropske zavesti: kritične perspektive* (ur. Vidmar Horvat, Ksenija). Ljubljana: Znanstvena založba FF. 59–79.
- Ugrešić, Dubravka, 2005: *Ministrstvo za bolečino*. Ljubljana: Meander.
- Van den Veer, Peter, 1997: The Enigma of Arrival: Hybridity and Authenticity in the Global Space. V: *Debating Cultural Hybridity* (ur. Werbner, Prina in Modood, Tariq). London: Zed Press. 90–106.
- Varsamopoulou, Evy, 2009: The Idea of Europe and the Ideal of Cosmopolitanism in the Work of Julia Kristeva. *Theory, Culture & Society*. 26 (1). 24–44.
- Velikonja, Mitja, 2008: *Titostalgija: Študija nostalgije po Josipu Brozu*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Velikonja, Mitja, 2005: *Evroza: Kritika novega evrocentrizma*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Vertovec, Steven in Cohen, Robin (ur.), 2002: *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2012: Koruptivni patriotizem: Afera Patria in evropska javnost. V: *Vloga množičnih medijev pri oblikovanju slovenske evropske zavesti: kritične perspektive* (ur. Vidmar Horvat, Ksenija). Ljubljana: Znanstvena založba FF. 179–198.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2009: *Zemljevidi vmesnosti: Eseji o evropski kulturi in identiteti po koncu hladne vojne*. Ljubljana: Sophia.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2006: *Globalna kultura*. Ljubljana: ŠOU.

- Vidmar Horvat, Ksenija, 2001: *Ženski žanri: Spol in množično občinstvo v sodobni kulturi*. Ljubljana: ISH.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2000: *The Family Romance of the Postwar Press: Family Images, Mass Magazines and their Audiences, 1949–1959*. Doktorska disertacija. Davis: UC Davis.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 1998: Ameriške cultural studies ali cultural studies v Ameriki? *Časopis za kritiko znanosti*. 26. 267–290.
- Vidmar Horvat, Ksenija in Hannu Niemenen, 2010: Patriotic Media and the European Public Sphere: A Comparative Analysis of the News Coverage of the Patria Affair in Slovenia and Finland«. University of Minho: International Association for Media and Communication Research.
- Viroli, Maurizio, 1995: *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Voronkova, Anna, 2010: Are Nationalism and Cosmopolitanism Compatible. <http://www.e-ir.info/?p=5549&print=1>. (dostop 11. januarja 2011).
- Young, Iris Marion, 2000: *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Young, Iris Marion, 1997: *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Yuval-Davis, Nira, 2011: *The Politics of Belonging: Intersectional Contestations*. London: Sage.
- Yuval-Davis, Nira. 2009: *Spol in nacija*. Ljubljana: Sophia.
- Wallerstein, Immanuel, 1990: Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System. V: *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (ur. Featherstone, Mike). London: Sage. 31–55.
- Walker, Margaret U., 1998: *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*. London: Routledge.
- Weill, Simone, 1952: *The Need for Roots: Prelude Towards a Declaration of Duties Towards Mankind*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Werbner, Pnina (ur.), 2008: *Anthropology and the New Cosmopolitanism*. Oxford in New York: Berg.
- Werbner, Pnina, 2008a: Introduction: Towards a New Cosmopolitan Anthropology. V: *Anthropology and the New Cosmopolitanism* (ur. Werbner, Pnina). Oxford in New York: Berg. 1–29.
- Werbner, Pnina, 2008b: The Cosmopolitan Encounter: Social Anthropology and the Kindness of Strangers. V: *Anthropology and the New Cosmopolitanism* (ur. Werbner, Pnina). Oxford in New York: Berg. 47–68.
- Werbner, Pnina, 2006: Vernacular Cosmopolitanism. *Theory, Culture & Society*. 23. 496–497.
- Werbner, Pnina, 1998: Exoticising Citizenship: Anthropology and the New Citizenship Debate. Plenary Address to the Annual Conference of the Australian Anthropological Society. *Canberra Anthropology*. 21 (2). 1–27.
- Žižek, Slavoj, 1993: Caught in Another's Dream In Bosnia. V: *Why Bosnia: Writings on the Balkan War* (ur. Ali, R. in Lifschultz, W.). Stony Creek, Con.: Pamphleteer's Press. 233–240.

Stvarno kazalo

A

antika, antični 35, 96, 98
antropologija 32, 35, 46–47, 50–51,
68, 74, 120–121, 130, 157, 160
avtonomija, avtonomnost 20, 23, 37,
49, 72, 79, 81

B

bolečina (drugega) 26, 60, 120
boji 31, 46, 62, 86
ideološki 137
politični 51, 65

C

ciniki 97, 98, 118
cosmopolis 37, 41–43, 97, 101, 103

Č

članstvo 57–66
čustvo, čustvovanje 19, 98, 110, 112,
120–123, 128, 134, 137, 139, 156,
177–178
patriotično 20–21, 23–25, 27,
30, 65, 74, 104–107, 111, 113,
115–117, 162
čustveno delo 131

D

demokracija, demokratično 16, 24,
35–40, 43–46, 49, 50, 54, 56, 58–
62, 65–66, 74, 79–80, 86, 93, 99,
103–105, 110–112, 115, 123–124,
128, 133–135, 139, 150, 160, 164,
174–177
kozmpolitska 37–39
demokratizacija 37, 54, 91, 93, 150–151

diaspora 20, 24, 48, 69, 88, 149
dom, domovina 19–21, 22–27, 31,
35–37, 50, 74, 95, 96, 103–106,
109, 131, 147, 166–170, 173,
177–178
drugi, drugost 18, 20–21, 36, 38, 40,
44, 46–47, 54, 59–60, 66–67, 71,
74, 79, 93–103, 106–109, 115, 117–
123, 127, 130, 134–135, 139–
141, 176
državljanstvo 19, 53, 79–84, 116, 120,
124, 126, 132, 134, 175
evropsko 67, 72–75, 97
kozmpolitsko 35–36, 41, 48, 51,
103, 105, 107, 117–118, 135, 166,
168, 171
nacionalno 18, 43, 54–56, 101,
110, 112
postnacionalno 67–71, 85
postsocialistično 149–151, 158,
166
uporniško 50, 87–90, 94, 96, 98,
112, 115

E

empatija 44, 57, 60, 120–121, 154
etnocentrizem 136, 163, 167
etika, etično 21, 24–25, 27, 39, 42,
44–46, 62, 86, 102, 115, 119, 127,
134–140, 151, 167, 176
Evropa 16, 18, 30, 51, 53–54, 59, 67,
74, 77, 165, 166
evropska integracija 42, 67, 97
Evropska unija 165
evropocentrizem 76

F

filozofija 31, 40, 46, 123, 128, 174
feministična 100, 131
moralna 130–131, 137, 156, 168,
176

G

globalizacija 19, 37, 39–41, 44–45, 84,
66–67, 78–79, 82, 84, 86–87, 91,
104–105, 148, 174–177

H

hegemonija 31, 59, 72, 132, 133
hladna vojna 143, 165, 167, 179

I

identiteta 27, 35, 41, 47, 50, 53, 55–57,
59, 68–73, 90, 95–105, 113, 129,
136, 146–148, 175–178
evropska 31, 73
nacionalna 19, 104, 107, 115, 157,
162, 164, 166, 174
imigranti, imigracija 26, 30, 51, 67,
79, 85, 93, 98, 102, 109, 112–113,
127, 138, 140, 151, 153, 156, 175,
176
imperializem 27–28, 31, 35, 38, 82–84,
97, 132, 135, 146, 156–157
individualizem 35, 41, 54–55, 66,
146–147, 163, 165
izključevanje, politike izključevanja 23,
36, 39, 42–45, 49, 53, 55, 60, 62, 65,
67–69, 78–79, 82, 86, 93, 96, 98,
103, 106, 110, 112, 115, 126, 130,
139, 145, 147, 149, 151, 154, 160,
162, 173

J

javnost 50, 59, 138, 152, 156, 158
evropska 75–78

K

komunizem, post-komunizem 156–158
kozmpolitstvo 19, 24, 96–107, 109–
116, 118–119, 130, 168, 171, 173,
177–178
v antropologiji 46–50
balkansko 161–162, 167, 170
v filozofiji 35–36, 127, 135–140
patriotično 19, 20–23, 25, 27, 168,
170, 172, 178
v sociologiji 41–46
spominsko 143, 160–162, 164–165
jugoslovansko–balkansko 161–162,
167, 170
kozmo-feminizem 117, 132–134, 136,
138–141

L

lojalnost 25, 32, 91, 98, 113, 117–119,
133, 144, 150, 160, 177
nacionalna 23, 37, 110
postnacionalna 69, 73–74, 76, 78,
105, 143–145

M

morala, moralnost 21–25, 27, 35–36,
40, 44–49, 58, 61, 98, 107, 109, 111,
118–120, 123, 126–130, 144, 146,
156, 168, 176
marginalizirani 24, 30, 48, 50, 59, 66,
69, 88, 101, 126, 162, 194
meje 19, 21, 31, 35–37, 63, 66, 67–75,
78, 80, 82, 95, 99, 102–104, 126,
135, 161–163, 168, 174, 175–177

mesto 64, 96

srednjeveško 80, 81–84

globalno 85–90

N

nacionalizem 23, 32, 37, 40, 45–46, 57, 65, 67, 73–74, 80, 85, 90, 99–103, 114, 122, 148, 160–162

nacionalna država 22, 42–43, 53, 56, 66, 76, 81–84, 87, 110, 134, 146, 155

nomad, nomadizem 20, 24–25, 27–29–30, 100

nostalgija 156–160, 164, 169

O

osamosvojitve 154

P

patriotizem 22–23, 32, 79, 107, 109, 111, 118, 144–146, 167, 179
republikanski 23, 110, 177
ustavni 108, 110–114
postsocialistični 162–164

pravice, človekove pravice 21, 32, 37–39, 50, 85, 108, 117–123, 139, 140–141, 175

pravičnost 32, 36, 38–40, 54, 61, 69, 112, 123–129, 132–134, 138, 154, 169, 176

pripadanje 19, 21–23, 46, 56, 58–63, 65, 78, 88, 90, 94–96, 111, 143
postnacionalno 69–72, 103, 162, 163

R

razsvetljenstvo 19, 22, 30–31, 35, 39, 48–49, 80

S

skrb 57–66, 98, 106, 109, 131, 134, 137–138, 167

skrbniško delo 130–131, 134, 139–140

solidarnost 27, 48, 57, 79, 109, 112, 146–147

postnacionalna, kozmopolitska 36, 66, 105, 133, 137, 143, 147–160, 163, 164–165, 168–174, 176

stoiki 98, 107, 118–119

T

teritorij, teritorialnost 20, 25, 27, 31–33, 37, 54, 65, 67–68, 75, 77, 78–86, 91, 93, 102, 104, 105, 110–117, 126, 132, 164–171, 174, 176–178

transnacionalno, transnacionalizem 39, 50, 75, 132–134, 158, 175

trenirkarji 155

tujec, tujstvo 27, 29, 35–36, 40–42, 54–55, 62–63, 71, 78–79, 93–106, 111–113, 115, 117–119, 136, 138–139, 143, 149, 154, 156, 163, 169, 173

Z

zavest 49, 56, 60, 67, 69–70, 73, 79, 107, 140, 155, 161, 168

Imensko kazalo

A

- Agamben, Giorgio 68
Ahmed, Sara 61, 63
Appiah, K. Anthony 19, 20–27, 33,
166, 167
Archibugi, Daniele 37–39
Arendt, Hannah 36–37, 42, 127, 176

B

- Bakić-Hayden, Milica 165
Balibar, Étienne 77
Barber, Benjamin 108, 109
Baskar, Bojan 165, 166
Bauman, Zygmunt 27, 95, 96, 103,
166
Beck, Ulrich 27, 35, 96, 136
Benhabib, Seyla 36–37, 96, 118, 126,
127, 138, 139, 175–176
Bhabha, Homi K. 27, 30, 48, 71
Bjelić, Dušan I. 165
Bonnet, Alistair 18
Bossman, Peter 15–18
Boyer, Dominic 156, 157
Butler, Judith 29, 68, 77–78, 91, 122,
134–137, 150, 156, 173, 178

C

- Calavita, Kitty 134
Calhoun, Craig 45, 46, 50, 147, 148

D

- Delanty, Gerard 35, 54–55, 71–76, 79,
93, 96, 102, 144–145, 175
Diogenes 97, 107, 118

F

- Fraser, Nancy 76, 132, 133
Foucault, Michel 122, 131

G

- Giroux, Henry A. 167
Gutman, Amy 109

H

- Habermas, Jürgen 66–67, 71, 73, 76,
77, 89, 110–111, 115, 118, 140,
164–165, 170–171, 176
Harvey, David 33, 168
Held, David 35, 38–39, 96
Hiebert, Daniel 101, 173
Holston, James 65, 87–90, 178
Hunt, Lynn 119–122
Huttunen, Laura 26

J

- Jansen, Stef 143, 160, 161, 162
Jaspers, Karl 110

K

- Kristeva, Julija 27, 96, 98–100
Kujić, Teodor 161
Kymlicka, Will 69, 70

L

- Lefebvre, Henry 85, 87
Lešnik, Avgust 32

M

- Marshall, Thomas H. 54–58, 69, 144,
146

Marotta, Vince P. 96, 100, 143
McRobbie, Angela 136
Melossi, Dario 28, 86
Merkel, Angela 16, 18
Mignolo, Walter D. 35, 50
Müller, Jan–Werner 24, 111, 115, 117,
171

N

Nava, Mica 50
Nussbaum, Martha C. 35, 50, 98, 101,
107–109, 111, 118, 136, 167

O

Ossewaarde, Marinus 40–42, 101–
104
Oushakine, Sergei Alex 163
Outhwaite, William 143

P

Pavković, Aleksandar 24, 144
Pason, Amy M. 133, 135–137
Pilbrow, Tim 156
Poole, Ross 144
Primoratz, Igor 24, 144

R

Rawls, John 123–128
Reilly, Niamh 138
Robbins, Bruce 39
Robinson, Fiona 136
Romania, Vincenzo 64
Rumford, Chris 33, 35, 54–55, 71–74,
104, 144–145, 175, 178

S

Said, Edward 27, 62
Sanvig Knudsen, Ane Marie 87, 88

Sassen, Saskia 33, 80–88, 109–110,
112, 127, 145–146
Schwandner–Sievers 156–157
Sevenhuijsen, Selma 134, 137
Skrbiš, Zlatko et al. 42–44, 96
Smith, Dennis 32, 58, 121
Sontag, Susan 60, 139
Spasić, Ivana 142, 161, 162
Spivak, Gayatri Chakravorty 27, 59,
68, 71, 77, 91, 122, 178
Splichal, Slavko 74–75, 77
Squires, Judith 54–55, 57, 99, 100,
104–105
Soysal, Yasemin Nuhoğlu 67–68, 175
Stolcke, Verena 102–103
Stanković, Peter 151

Š

Štiks, Igor 149–150

T

Taylor, Charles 66, 69, 109
Todorova, Maria 157
Turner, Bryan 53–54, 66, 105–106,
108, 110

U

Učakar, Tjaša 150, 152
Ugrešić, Dubravka 26, 29

V

Van den Veer, Peter 27–30, 32, 100
Varsamopoulou, Evy 35, 97–98, 119,
167
Vidmar Horvat, Ksenija 28, 31, 56,
63–65, 74, 77–78, 93, 130, 143,
151–152

Viroli, Maurizio 22–23, 26–27, 106,
110, 171, 177

Voronkova, Anna 170–171

Y

Young Iris Marion 58–61, 69–70,
128–129, 131, 133, 137, 168, 169

Yuval–Davis, Nira 54–55, 57–58, 62,
69–72, 95

W

Walker, Margaret U. 129–132, 134,
139

Wallerstein, Immanuel 20, 82

Weill, Simone 28

Werbner, Pnina 35–36, 46–51

